MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80032-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR: TAROZZI, GIUSEPPE

TITLE: RICERCHE INTORNO AI FONDOMENTI...

PLACE: TORINO

DATE: 1899

Master Negative #

91-80032-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

160
T17
Tarozzi, Giuseppe, 1866-
Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale.
Torino 1899. 0. 8 + 272 p.

94992

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/8/91 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

160 T17

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1900
Given anonymously

GIUSEPPE TAROZZI

RICERCHE

intorno ai fondamenti della

CERTEZZA RAZIONALE

TORINO
CASA EDITRICE
ERMANNO LOESCHER
1899

DEPOSITI:

ROMA
G. B. PARAVIA e Comp.
Piazza Ss. Apostoli, 56-65
e Via Nazionale, 15-16

FIRENZE
BERNARDO SEEBER
SUCC. LOESCHER E SEEBER
Via Tornabuoni, 20

NAPOLI
Libreria Scolastica
di F. BICCHIERAI
Strada Quercia, 26

PALERMO
Libreria Inter. C. CLAUSEN
di ALBERTO REBER
Via Vittorio Em., 358-60

LIPSIA
F. A. BROCKHAUS
Sortiment
Querstrasse, 16.

Proprietà Letteraria

160
T17

TORINO — Tipografia Subalpina, via S. Dalmazzo, N. 20.

PREFAZIONE

La prima idea di questo lavoro risale a parecchi anni or sono; giacchè nel 1895 interruppi gli studi che già stavo facendo intorno alla necessità naturale ed umana per occuparmi dell'origine psicologica dei principii di contraddizione, di identità e di ragion sufficiente, e quindi della questione della priorità fra essi e della loro connessione.

Parvemi utile ed opportuna interruzione: in quanto che avevo già intravveduto come la questione deterministica venisse a cadere sulla disamina del valore, non solo logico, ma anche psicologico dei principii suddetti.

Senonchè l'interpretazione di essi implica e presuppone un concetto della logica che dev'essere definitamente espresso.

Ciò dicendo, io non intendo preannunziare al lettore una concezione ex novo *della logica fondata su queste mie ricerche. No: anzitutto la logica, per me, è una scienza ed un'arte che può svolgersi, ampliarsi, arricchirsi, concordare anche in se stessa (come parmi avvenga oggi) quei metodi e quegli indirizzi che pa-*

JUL 23 1901 Lemcke & Büchner. 64 f. 48 m 14 Oct 1901

312464

revano prima discordanti. Ma non credo possa innovarsi, per nuovi principii, ab imis fundamentis. *In secondo luogo io sono stato dalle mie indagini tratto alla conclusione della legittimità e dell'intimo originario valore del principio di contraddizione: valore che, per me, si fa più saldo nel suo intimo nesso col principio di ragion sufficiente; anche per questa ragione è da escludersi dagli intenti di questo lavoro un'innovazione radicale della logica. Aggiungasi ancora che il proposito delle mie ricerche è assai più psicologico che logico. Io non mi sono mai sognato di additare nuovi modi per cui l'uomo riesca ad essere più sicuramente* certo; *ossia di ricercare quale* dev' essere *la certezza razionale; ma piuttosto mi sono proposto di esaminare quale essa è; ossia come essa si costituisce, nei suoi fondamenti più profondi, che sono anche i più universali.*

Ma, se non il contenuto proprio della logica, certamente l'idea dei rapporti suoi colle altre discipline e del suo modo di formarsi dalle comuni sorgenti della conoscenza sensibile rimane modificata dal fatto stesso della ricerca dell'origine psicologica dei principii logici, e più dai risultati della ricerca medesima.

Quindi è che ho stimato non solo utile, ma necessario, procedere alla risoluzione di questa questione preliminare: « La logica, anche intesa nelle forme tradizionali, esige essa realmente il ripudio dei criterii gnoseologici che la modernità ha stabilito? O non si può invece rintracciare una continuità fra la gnoseologia e la logica, anche senza procedere a un totale sconvolgimento di questa? »

Ora, siccome la logica tradizionale è, per la massima parte, quella di Aristotele, e a questa si attri-

buisce un'obbiettività assoluta, conveniva ricercare di qual natura fosse tale obbiettività, se essa cioè implicasse la impossibilità di una integrazione psicologica; e siccome l'assolutezza della logica poggia sopra un concetto del vero, *e sopra un* criterio del vero *avente caratteri ontologici e metafisici, non credetti inutile far notare che sì l'uno che l'altro non appartengono, nella loro genuinità, all'età classica della logica, ma l'uno alla scolastica, l'altro al dogmatismo moderno da Cartesio a Kant.*

*Se non che, liberata la logica dall'*accompagnamento necessario *del vero assoluto e del criterio del vero, quale altro fondamento resta ad essa perchè non sia giuoco arbitrario di rapporti ideali?*

Che tale non sia, non v'ha dubbio. Essa crea ed organizza continuamente, ogni giorno ed ogni ora, nella nostra mente la certezza. *Quale è dunque il punto estremo di derivazione della certezza? Aristotele distinse il* primo in sè *dal* primo per noi, *che è il* πρᾶγμα, *il fatto concreto. Orbene, fermandomi su quest'ultimo concetto, e considerando poi le moderne discussioni intorno alla natura dei processi di dimostrazione e alla legittimità dell'induzione, a me è stato facile mostrare come questo* primo logico, *che è il* πρᾶγμα, *non ismentisca la sua priorità nella generazione della certezza, tanto nella ricerca induttiva, come nella dimostrazione. E con ciò chiudo il* primo libro *di queste mie* **Ricerche,** *stabilendo la connessione organica della gnoseologia colla logica (anche senza bisogno di sconvolger questa forzatamente) con due precipui argomenti:* 1° argomento negativo, *per cui, collocando storicamente il moderno concetto del vero assoluto e del criterio del vero, si libera la logica dall'accompagnamento necessario di essi che la renderebbe discordante coi risultati della*

gnoseologia moderna; 2° argomento positivo, *consistente nel* primo logico, *fonte di conoscenza e primo elemento di certezza.*

Che n'è ora dei principii logici? *Essi appartengono alla classe dei* primi in sè (*o assoluti,* ἁπλῶς). *Orbene che vieta che modernamente io li pensi non come* dati di derivazione *della certezza, ma come elementi e forme dell'organizzazione di essa, che, come tali, possono poi anche servire da generiche premesse deduttive? Tra i* primi logici *dell'esperienza e questi principii non esisterà naturale connessione rintracciabile psicologicamente? Ecco la materia e l'assunto del* secondo fascicolo.

Io confesso genuinamente che tanto poco mi appagano coloro che questi ed altri principii pongono come assoluti, di origine non rintracciabile, come preziose gemme *non si sa donde venute, non si sa come esistenti nella nostra mente, oppure vedono in essi la traccia per cui il nostro intelletto è* modus mentis divinae, *quanto coloro che li rigettano* in limine, *come inutili o vuoti.*

I primi hanno per me la colpa del dogmatismo, ma anche la giustificazione del presupposto ontologico, che, al solito, non appaga chi non vuol limiti alla ricerca, ma acqueta chi crede che il limite di questa sia nella credenza. Sono ora fuori del nostro campo, ma non si può dire che si fermino a mezza via.

Rispetto ai secondi io intanto comincio a notare che essi, per esempio il Locke e il Kant, traggono le loro obbiezioni ai principii logici dall'osservazione dei modi di scoperta e di discussione, dalla formazione dei giudizi; ossia, in fondo, dalla considerazione che l'uomo non se ne serve *mai se non, per esempio, nei giudizi analitici. Ma il dire che l'uomo*

non se ne serve può essere tanto una prova della loro insussistenza, quanto del loro valore universale e fondamentale, il quale sia tanto grande che li rintracciamo attuati, ma non ci accorgiamo di servircene.

Questo non accorgerci di essi, *potrebbe essere una nuova prova della loro insussistenza, secondo i criteri della filosofia positiva: ma ciò è vero soltanto se noi rimaniamo nel campo della logica, non più se noi psicologicamente ricerchiamo le* leggi *del pensiero razionale.*

Voi negate, tutt'al più, che quei principii siano strumenti *di ragione; ma non negate con ciò, implicitamente, che siano* leggi.

In questo punto, adunque, a me pare che sia avvenuto un equivoco, un vero e proprio sofisma di confusione, *da cui si salva bensì l'Hume, ma non il Locke nè il Kant; poichè l'Hume ha risolto la causalità in quelli che egli credette equivalenti psicologici di essa; permodochè, anche dopo la critica dell'Hume, la causalità, bensì negata come principio di obbiettività reale, rimane salda come legge dei fenomeni del pensiero.*

Il Locke e il Kant, invece, dopo essersi proposto un assunto gnoseologico e critico, giungono ad una conclusione di inservibilità *dei principii medesimi, la quale altro valore non ha che metologico, mentre è tutt'altro che assurdo che, trattandosi di principii fondamentali, ciò che ha grande valore nella derivazione e nell'organizzazione della certezza venga, appunto per ciò, a non averne più alcuno nella enumerazione degli strumenti e dei metodi del sapere.*

Unica via d'uscita parvemi l'adottare intento psicologico, criterii psicologici e psicologico esame: compiere un lavoro di embriologia *del pensiero razionale. Risultato della mia indagine fu, come ho già*

detto, la fondamentalità dei due principii di contraddizione e di causa nella loro connessione, la quale viene a dar ragione ad un tempo della radicale singolarità del fatto e della fondamentale sistemazione di questo nell'ordine ideale del sapere.

Così ancora una volta ebbi la gioia di vedere confermata quella concezione anti-deterministica *del mondo, che altrove poi dimostrai dovere coincidere col positivismo più guardingo e severo, pur mentre le ragioni della sistemazione deterministica della scienza trovavano riscontro nel più intimo* nucleo organico *della certezza comune, il quale è costituito da* contraddizione *e* causa.

GIUSEPPE TAROZZI.

LIBRO PRIMO

Gnoseologia e logica.
La dottrina del primo logico.

PARTE PRIMA

Il realismo della conoscenza e la logica

CAPITOLO I.

Genesi storica del concetto del vero assoluto e del criterio del vero.

§ 1° *L' Obbiettività filologica dell'* Organo *aristotelico.*

Quando Aristotele, sviluppando dalla dialettica a lui precedente il sistema della logica umana, prendeva per punto di partenza l'ὄνομα e il ῥῆμα, e la teorica del giudizio sviluppava interamente dall' analisi obbiettiva della proposizione, le leggi insomma dell' umano pensiero traeva *a posteriori* dalle leggi dell' umano linguaggio, egli era veramente su quella via che doveva condurre al più giusto concetto del vero, riposto nell' obbiettività reale del pensiero considerato come risultato a sè.

PARTE PRIMA

Il realismo della conoscenza e la logica

CAPITOLO I.

Genesi storica del concetto del vero assoluto e del criterio del vero.

§ 1° *L' Obbiettività filologica dell'* Organo *aristotelico.*

Quando Aristotele, sviluppando dalla dialettica a lui precedente il sistema della logica umana, prendeva per punto di partenza l'ὄνομα e il ῥῆμα, e la teorica del giudizio sviluppava interamente dall' analisi obbiettiva della proposizione, le leggi insomma dell' umano pensiero traeva *a posteriori* dalle leggi dell' umano linguaggio, egli era veramente su quella via che doveva condurre al più giusto concetto del vero, riposto nell' obbiettività reale del pensiero considerato come risultato a sè.

Che tale fosse genuinamente la obbiettività della logica aristotelica, e non immediatamente l' obbiettività del reale assoluto, non mi pare dubbio. Il confronto fra le categorie kantiane e le aristoteliche ha tratto spesso ad esagerare la obbiettività metafisica della logica di Aristotele. L' accusa stessa, mossa da Kant e da Hegel, che le categorie aristoteliche siano enumerate senza la guida di un principio direttivo e prese a fascio, alla rinfusa, porterebbe a provare che la obbiettività assoluta metafisica fu conseguenza teoretica posteriore, anche nella mente stessa di Aristotele, alla ricerca logica delle categorie; conseguenza che a lui si presentava inevitabile non avendo egli a disposizione altra maniera di passaggio dal soggetto all' oggetto, che quella di fare specchio della realtà il pensiero, considerato, non a modo dei sofisti, come libera e indeterminata e sempre varia *misura delle cose*, bensì alla maniera socratica, come ragione riflessa e, per mezzo di critica eliminazione, giunta alla *definizione* vera delle cose. Che Aristotele nei Metafisici ci dica che " i pensieri si accordano fra di loro come le cose „ a noi deve importar meno in questo caso, perchè ci giova qui ricercare in qual modo egli costruisse la sua logica, non quali conseguenze ne traesse. Io credo che la più accettabile fra le opinioni sull' origine della logica aristotelica sia quella che il Trendelenburg, combattuto in ciò dallo Zeller, esprime rispetto alle categorie, che siano ciò *elementi risultanti dall' analisi della proposizione*; salvochè non bisogna intendere che questa origine sia, in senso troppo stretto, grammaticale. È un'analisi della forma del pensiero intesa come rivelatrice della natura del pensiero medesimo. — Nel gran numero di interpretazioni e di critiche di cui la logica di Aristotele, (e sopratutto le *Categorie,* perchè ciò che si dice su questa prima parte dell' Organo è detto implicitamente dell' origine della logica) devonsi anzitutto lasciare in disparte quelle che partono da preconcetti filosofici posteriori; devesi credere ad Aristotele che chiaramente ci dice che i suoi principii logici sono risultato di analisi del linguaggio: e questo bisogna tener saldo. Non conviene compromettere l' interpretazione sulla natura della logica, con considerazioni che riguardano i soli *Metafisici*; perchè, se anche non vogliamo tener conto della posteriorità dei Metafisici, dobbiamo pure ammettere che nella logica Aristotele aveva mani libere, e che quella perciò fu un prodotto assolutamente genuino non dico rispetto a ricerche logiche precedenti, ma rispetto a preoccupazioni teoretiche che ne vincolassero il metodo e le intenzioni. Una lettura assolutamente spassionata dell' Organo non dà che questo risultato: l' Organo è una grammatica avente per fine di sistemare non solo il linguaggio, ma anche, attraverso il linguaggio, il pensiero. Non altro: e qui sta la ragione della grande importanza di quest' opera. L' assenza di un principio direttivo nella ricerca delle categorie, non è un difetto, ma un pregio; e quando il Prantl vuol dimostrare che il principio c'è perchè la serie delle categorie rivela la successiva *determinazione* dell' οὐσία, ossia rivela uno *sviluppo determinante*, commette, a parer mio, un anacronismo — L' obbiettività dell' Organo non sottintende principii ma ne crea; è filologica: filosofica diventò nel corso dell' opera aristotelica, e, più ancora, dopo Aristotele.

§ 2.° *Inizio di una ricerca genetica capace di accordarsi coll' obbiettività dell' Organo.*

L' obbiettività filologica, se le condizioni storiche di quella fase di pensiero in cui Aristotele visse e delle posteriori l' avessero permesso, avrebbe portato la logica a dar ragione di sè stessa maturando il suo proprio contenuto, da sè generando quelle scienze che le ragioni della parola umana avrebbero cercate nella costituzione psichica dell' uomo, ne' suoi rapporti col mondo esteriore. E questa ricerca, fatta all' uopo di rinfrancare, correggere, completare la logica come studio dei procedimenti normali del pensiero umano, non avrebbe a sè preteso il compito della determinazione del vero; giacchè, secondo il disegno che ben chiaro risulta dall' *Organo* aristotelico, il vero sarebbe stato, nell' ambito della logica, non fuori di essa, esclusivamente determinato.

La ricerca genetica avrebbe portato alimento di concretezza, che la logica empiricamente avrebbe via via sempre meglio determinato in sè stessa.

E l' inizio di tale ricerca psicologica e gnoseologica ad un tempo, capace di accordarsi colla logica allacciandosi ad essa come in un sol corpo di dottrina, si può scorgere nelle opere medesime dello Stagirita.

La ricerca genetica delle idee, punto precipuo di distinzione fra la filosofia aristotelica e la platonica, meglio che negli ultimi libri Metafisici, che contengono la polemica contro la dottrina platonica, devesi ricercare nel trattato *de*

Anima specialmente nel libro III, oltrechè nel libro *De sensu et sensibilibus*. In questi la discussione è più indipendente e la ricerca più originale, *ab imis fundamentis,* perchè in essi Aristotele si attiene più strettamente al suo metodo di esposizione sistematica ed elementare. Collegando il primo libro dell' Organo ai libri *fisici* citati, si avrebbe in questi la ricerca gnoseologica, in quello il risultato logico perfettamente corrispondente, sopratutto se si considera la distinzione istituita da Aristotele fra *sostanze prime* (individui) e *sostanze seconde* (concetti specifici) nel Capo V del I° libro, e il carattere di queste ultime, in relazione coll' analisi della percezione, supponente sensibilità e immaginazione, esplicato nel libro III De Anima e specialmente nel Capo IV. Con ciò io non voglio dire che la ricerca genetica necessaria a dar concretezza psicologica alla dottrina logica si trovi già pienamente tracciata in Aristotele: a questo compito presentavano ostacoli gravissimi il principio che la scienza è degli universali, onde la ricerca puramente intellettiva delle *essenze*, e la dottrina dell' *intelletto agente*. Dico solo che la filosofia posteriore sarebbe stata più veracemente aristotelica se delle due parti antinomiche della dottrina gnoseologica e psicologica di Aristolele, quella che riguarda l' intuizione sensibile e il così detto *intelletto passivo*, e quella che riguarda la cognizione intellettiva, ossia l' *intelletto agente*, non avesse formato due correnti diverse, sensismo epicureo e neo-platonismo; procedendo poi per via metafisica e abbandonando, non in apparenza ma in realtà, la vera ricerca genetica degli elementi logici, quale Aristotele aveva indicato

collegando l'intellettivo al sensibile. — Quanto stretto fosse questo collegamento, in cui avrebbe potuto fondarsi uno svolgimento ulteriore di ricerca psicologica, dimostra bene il Ritter. (Storia della filosofia. Libro IX, Capo III).

§ 3.° *Logica e dialettica.*

Il disegno scientifico, che nel modo sopradetto, possiamo scorgere nelle opere dello Stagirita senza però attribuirne a lui l'intenzione, non ebbe alcuna attuazione. L'eredità della dialettica attendeva una rinascenza, e l'ebbe anche quando non fu dichiarata.

Già nel pensiero stesso di Aristotele noi possiamo scorgere la profonda discrepanza tra lo atteggiamento intellettuale che egli evidentemente assume nei libri dell'Organo, e nei libri Metafisici.

Aristotele è, fatto notevole, empirico nella logica, empirico cioè in quella parte dell'opera sua che riguarda il pensiero umano astratto dai rapporti sensibili; mentre è trascendentale (1) nell'esplicazione del mondo esterno e delle sue ragioni supreme.

(1) Uso qui le parole *trascendentale* ed *empirico* nel senso kantiano; perchè mentre la logica è analisi del linguaggio quale esso si presenta all'osservazione, la *Metafisica*, e anche la *Fisica* nelle sue parti fondamentali, sono spiegazioni delle ragioni supreme dell'essere e della natura dell'Universo secondo principii puramente intellettivi, che dovrebbero rivelarci l'essere non quale si presenta, ma quale è in sè stesso. La ragione di ciò è che i principii della Metafisica, ai quali si riconduce tutta la Fisica, sono fondamentalmente ricavati dalla logica; primo fra tutti il *principio di contraddizione* che nell'Organo ci si presenta come risultato di ricerca impirica; trasportato nella Metafisica non può non essere trascendentale.

La metafisica non era che la dialettica antica passata attraverso all'opera logica di Aristotele: ossia scienza dell'essere e del pensiero ad un tempo, scienza che poneva come *vero* dell'essere il *vero* del pensiero.

È superfluo osservare che la dialettica di Platone non è soltanto arte di ragionare, ma ha un contenuto teoretico universale che la fa essere veramente la scienza del reale. In questa opinione convengono tutti gli storici; tra gli altri il Ritter, lo Zeller, il Cousin, l'Ueberweg. I tre primi chiariscono la relazione della dialettica platonica colla formazione del concetto socratico, mostrando il tramutarsi di questo in principio metafisico e fisico. Quantunque Platone rinneghi il *divenire* di Eraclito, specialmente sotto il riguardo della conoscenza, egli è veramente poco lontano da lui e da Parmenide, come disse l'Herbart, citato dal Fiorentino: " divide Heracliti γένεσιν, οὐσία Parmenidis, habebis ideas Platonis „ La continuità poi tra la dialettica di Zenone di Elea, procedente dall'Uno assoluto e la dialettica platonica è evidente. (1) Ora la dialettica eleatica non è che il primo sbocciare della metafisica dalla fisica. La questione sulla divisione delle scienze in Platone, sulla quale si intrattiene il Ritter nelle ultime pagine del suo capitolo sulla dialettica di Platone, (2) è compromessa dal fatto che la dialettica per Platone non è una parte della filosofia, ma tutta la filosofia: ora siccome tutta la filosofia di Platone ha un carattere costantemente metafisico, è ovvio che la dialettica, non

(1) V. Janet. *Etude sur la dialectique.*
(2) Op. cit. Libro VIII. capo III.

è che la logica ancora identica alla metafisica, e come tale dominante tutto lo scibile non per norme di metodo, ma per dettami di vero. Aristotele distinse invece la logica propriamente detta dalla metafisica, ossia la scienza del pensiero dalla filosofia prima: così il λόγος diventò per un momento il pensiero formale, distinto dal λόγος antecedente e posteriore, rivelazione dell'essere: per un momento, in seguito al quale la logica ridiventò dialettica, ridiventò l'insieme delle leggi dell'essere. Ora, siccome nulla caratterizza meglio la filosofia di Aristotele che la separazione della logica dalla metafisica e l'anteriorità della prima come *organo*, non come contenuto del sapere, l'aristotelismo vero sarebbe consistito nel perpetuarle e coltivarle. Ciò non avvenne, e, sia pure determinata da cause profondissime, fu grave sventura per il sapere del mondo civile.

La logica aristotelica passò attraverso al mondo cristiano sotto spoglie non sue. Aristotele parve ai moderni il trionfatore del medioevo; la vittoria vera fu invece del massimo costruttore della dialettica, Platone. E la scolastica, che, proclamando maestro Aristotele applicò a modo suo i principii dell' *Organo*, fu prevalentemente platonica (1) anche quando i platonici combatteva.

§ 4.° *Formazione del concetto del Vero nella Scolastica.*

Quali le conseguenze dell'abbandono della vera via maestra aristotelica? Precipua e carat-

(1) Ciò tentai dimostrare in un opuscolo intitolato: « La tradizione platonica nel Medioevo » Trani. - V. Vecchi, 1892.

teristica, benchè tarda, la ricerca del *criterio* del vero.

A noi può sembrare ora la cosa più naturale e più necessaria che tale ricerca prendesse posto fra i travagliosi intenti del pensiero umano, a noi può sembrare ora che la filosofia dovesse porre il criterio del vero, immediatamente, per meta suprema de' suoi tentativi.

Il Prof. Cesca in un dotto articolo sul *Criterio della verità secondo le varie scuole filosofiche* (1) fa giustamente osservare che solo nella filosofia moderna se ne trova " una trattazione ampia e libera da ogni preconcetto „ Ora a me parrebbe più preciso fare incominciare dalla filosofia moderna soltanto, e non prima, cioè da Cartesio, la dottrina del vero *criterio della verità*, quello che Kant ha negato. E ciò perchè nell'antichità e nel Medioevo, non del *vero* si tratta ma dell'*essere*, come dirò fra poco, non della *verità* ma della *conoscenza*, non di uno strumento sicuro di distinzione fra due conoscenze e perciò di un principio che sia superiore ad esse e le giudichi, ma del modo o della possibilità di riflettere in noi *ció che è* (το ὄν); gli antichi si limitano a dire dove o *in che consista* la cognizione; spesso soltanto, come Aristotele, dove risieda; non si affaccia ad essi il problema del *riconoscimento* della verità nella cognizione già avuta; ai moderni, sì; questi si affaticano a ricercare in qual modo possiamo accertarci se la cognizione risponda al reale; ed è quest'ultima ricerca, che il Kant dichiara vana, dando alla conoscenza un valore

(1) *Rivista di filosofia scientifica.* Serie 2, Anno VIII Vol. VIII settembre 1889.

proprio e indipendente, colla dottrina della *obbiettività* e colla nozione del *fenomeno.*

L' aver confuso la questione della *possibilità della conoscenza,* ossia la questione se era possibile riflettere nel nostro pensiero l' *Essere uno e fondamentale,* questione da cui ha origine lo scetticismo dei sofisti e della nuova Accademia, colla ricerca dello *strumento di distinzione* fra due conoscenze, allo scopo di trovare quella che risponda alla Verità per sè medesima, ha prodotto, a parer mio, una continuità errata ed artificiale nella storia della filosofia; perchè il concetto del Vero a cui le due cognizioni debbono essere confrontate si costituì soltanto dopo Aristotele e nella scolastica; da tale concetto del vero deriva la necessità di un *criterio*; solo quando, con Kant, quello sarà ristaurato, questo apparirà insussistente e vano.

Cerchiamo di ripercorrere a grandi tratti questa parte della storia del pensiero e vedremo che la ricerca di un criterio del vero fu soltanto l' effetto storico del sovrapporsi, in una crisi importante e disordinata del pensiero, di uno stadio intellettuale precedente e meno riflesso, sopra uno stadio posteriore più riflesso, più progredito, ossia del platonismo sull' aristotelismo.

Chi dà uno sguardo all' epoca in cui Aristotele visse e a quella che a lui immediatamente successe, ripensando ai punti di partenza della sua logica, non può non giudicarlo un grande incompreso. Che importa che intorno alla sua memoria ed al suo nome sorgano in folla le scuole della Grecia, pretendendosi eredi del suo vasto pensiero? Quale di queste scuole è veramente aristotelica? Quale si ricongiunge con maggiori

legami a lui che alla speculazione precedente?

Se vogliamo con nomi rappresentare dei fatti, Democrito e Platone, non Aristotele, sono i padri della filosofia post-aristotelica. Si direbbe che in una furia farraginosa, come all' imminenza di universale disastro, si affrettino a gara le scuole diverse per suscitare nelle menti il pensiero della salvezza: senza pace, senza serenità.

E da tutte le parti si svolgono i dettami dialettici, da tutte le parti si esagera. Non si sarebbe allora potuto fissare l' attenzione serena nel fatto del pensiero, come pensiero, rimeditandolo nella sua espressione, come aveva fatto Aristotele; non si sarebbe potuto maturare quest' opera colla ricerca genetica, giacchè l' una e l' altra occupazione erano, se non critiche, effetti di critica tendenza (1). Non era il tempo della critica, non era il tempo che il pensiero ponesse a suo oggetto il λόγος σημαντικός e ἀποφαντικός di Aristotele, ossia il discorso, la parola, la proposizione, che *indicando* prima, *dimostrano* per virtù del contrasto loro, ma bensì il λόγος divino di Platone e degli Stoici, entità emanatistica.

---

(1) Carlo Giambelli nella prefazione al commento del *De Natura Deorum* di Cicerone (Loescher, 1896). dice: « *Platone* doveva al suo massimo discepolo, allo Stagirita lasciare distruggere quella parte della sua sintesi che riguarda l' origine e la natura delle idee, per crearne una nuova teoria, che poi, ampliata, modificata in vario senso anche per opera di sistemi opposti, si svolgerà sempre più e si perfezionerà nel campo della gnoseologia e della psicologia moderna. » Colle quali parole mi pare che egli confermi ciò che è caposaldo del mio asserto, ossia che lo svolgimento psicologico e gnoseologico della dottrina di Aristotele non si compiè nell' antichità o nel medioevo, ma fu riassunto, come compito proprio, dalla *modernità.*

Certo l' *Organo* avrebbe potuto, con maggior tempo di maturazione, consolidarsi in modo da sovrapporsi a tutti i dati dialettici precedenti, a tutti i riferimenti dialettici del pensiero alla realtà assoluta. E se ciò non avvenne non fu perchè il carattere del tempo questo riferimento esigesse piuttosto che il vero immanente capace di svolgersi dall' *Organo*, ma perchè il carattere del tempo impedì la maturazione dell' *Organo*. E così, mentre, trascurando lo studio obbiettivo del pensiero la filosofia greca si volgeva allo studio dell' *essere*, e l' uno coll' altro tornava a confondere, mentre nella ricerca dell' Essere assoluto e della natura dei particolari il pensiero si affinava dolorosamente, giunge il gran turbine della rivoluzione cristiana che tutto afferra, sconvolge, e porta seco e in sè stessa peculiarmente determina. Più che mai disperata allora la causa della critica. Il pensiero non è più ragione a sè stesso, il pensiero è strumento ad elevazione santificante. L' epoca alessandrina e il medioevo si trovano tra le mani i frammenti di quell' organismo uno in sè stesso e indipendente, che era la logica dello Stagirita. Ma non ne intendono nè l' unità, nè l' organicità, nè l' indipendenza.

Avviene allora *il grande equivoco generatore della scolastica*: lo scambio della logica colla metafisica. Che in ciò consista il carattere proprio della scolastica, non mi par dubbio. Anzitutto la scolastica sorse in un ambiente intellettuale e morale completamente preformato dalla Patristica, che ebbe a disdegno Aristotele, come fomite di eresia: e adottò Aristotele, come dice il Brucker, (*Historia Critica philosophiæ*. tomo III. pag. 886

e 887) per difendere il dogma colle stesse armi degli avversari; non poteva che riuscirne un Aristotele completamente trasfigurato. Ora questa trasfigurazione si determina come trasformazione di ciò che nella metafisica aristotelica ha natura logica originaria in principio ontologico assoluto, e dei concetti e distinzioni logiche in entità e dualismi a sè esistenti; il che forse non sarebbe avvenuto, o almeno non si sarebbe esteso ad Aristotele, se la Scolastica non si fosse incontrata colla filosofia araba, il cui carattere è recisamente e universalmente metafisico — Ciò esprime anche il Brucker (op. cit. pag. 153) colle seguenti parole: " Praeterea notandum quoque *methaphisicam Aristotelis notionibus et praecisionibus mentalibus totam constantem* occasionem dedisse Arabibus mira sibi entia immaginaria, conceptus vagos et indefinitos, vocesque nihili concipiendi, quae bellaria cum in mensis theologicis apposuissent et distinctiones, regulas atque axiomata ea methaphysica ad theologiam explicandam adhibuissent, detestabilis illa theologiæ Scholasticæ Muhammeddanæ facies enata est. » Ma v' ha di più: la sorte della logica nella filosofia scolastica è appunto tale da dimostrare che nello scambio di essa colla metafisica, per quanto continuassero a vivere separate, consiste il tratto caratteristico di quella fase storica. Si considerino questi fatti: 1° la menomata importanza della logica presso alcuni scolastici, per i quali appariva o inutile o pericolosa; 2° la identificazione che se ne fece poi colla filosofia in genere; 3° il *metodo* scolastico che consisteva nel *commentare* il testo: ora la *logica* commentata non può essere che *critica della ragione* o *esplica-*

zione dogmatica ; 4° la limitazione della conoscenza dell' *Organon* alle *Categorie* più specialmente studiate, e all' *Hermeneia,* cosicchè la Scolastica non potè per lungo tempo aver idea dello svolgimento completo della logica; 5° il carattere *platonico* che a questi libri di Aristotele derivava dall' esser studiati secondo l' *Isagoge* di Porfirio, il carattere del quale nella storia della filosofia è determinato oltrechè dalla divulgazione della dottrina di Plotino, dall' apostolato costante che egli (fatto notevolissimo) credette importante di compiere per l' unificazione della filosofia platonica coll' aristotelica.

Il risultato di tutto ciò fu che non si vide legge del reale all' infuori delle forme logiche del pensiero.

La distinzione fra *nominalisti, realisti* e *concettualisti* non cambia questa veduta fondamentale della Scolastica; perchè, sia che si tratti di far degli universali *meri nomi,* come Rossellino, sia *concetti* nei quali, alla maniera di Boezio, si raccolgano le similitudini, come volle Abelardo, la verità rimaneva pur sempre affidata ai rapporti astratti dei concetti medesimi comunque derivati, e solo tardi, coll' Ockam, in forma affatto rudimentale e senza critica, sorse il pensiero della derivazione del vero dall' esperienza. Tutto il medioevo scolastico non vede innanzi a sè che le verità logiche astratte, risultato delle forme del ragionamento, o, come direbbe Kant, della pura ragione. Ma il primo giorno che una di tali verità fu trovata illusoria, il primo giorno che il fatto fu trovato in conflitto colla verità del pensiero si presentò all' uomo la dura alternativa fra il credere a sè stesso e il credere alla

sua dottrina; si costituì quindi l' antinomia nota nella storia sotto i nomi di induzione e deduzione, di esperienza e di autorità. Ove trovavasi adunque il *Vero?* A questo punto è la genesi storica del concetto moderno del *Vero.*

Aristotele l' aveva riposto nel fatto del pensiero logico, allo stesso modo che il colore dev' essere riposto ne' corpi colorati. La filosofia posteriore ne aveva fatto un predicato dell' *Essere.* E tutto andò bene finchè tra il Pensiero e l' Essere fu dalla scolastica mantenuta a forza la corrispondenza. Ma quando questa forza mancò, quando i vincoli si spezzarono, il Vero si trovò librato a sè stesso: non più predicato necessario del Pensiero, perchè questo nelle sue forme tradizionali s' era riconosciuto fallace; non più predicato dell' Essere, perchè non essendo questo oramai legato alle leggi del pensiero si presentava infinitamente vario nella sua *subtilitas* inesauribile, non più quindi rispondente a quella fissità, a quella assolutezza che la speculazione precedente gli aveva dato. Ma il conoscere restava pur sempre l' apprendimento del vero. E in che consiste, il conoscere? E che cosa il conoscere può avere in sè stesso onde nelle cose si discerna il vero?

La ricerca del criterio del vero data realmente dalla caduta della scolastica, come pure da questo tempo incomincia l' analisi del conoscere, a sè considerato.

E la cosa, oltrechè storicamente, è anche astrattamente chiara. Giacchè se il *Vero* si pensa immanente nel giudizio stesso, nell' atto stesso del conoscere, dove noi potremo trovare alcuno strumento per ricercarlo che non sia già impli-

cito nel vero stesso? Il vero immanente e positivo si integra, si amplia, si svolge, si attua, si perfeziona da sè: non si ricerca nell' obbiettività trascendentale.

Il vero è il conoscere, il vero è la logica — Quando, in conseguenza della sua trasposizione nell' Essere, il Vero si trova isolato, allora si ricerca nel conoscere il qualche cosa che gli corrisponda.

§ 5.° *Il Criterio del vero nella filosofia moderna*

Ora la gnoseologia è appunto la disciplina che ha per oggetto il conoscere, per suo compito l' analisi del fatto della conoscenza, per suo fine ultimo la rispondenza del conoscere colla realtà obbiettiva. Questa rispondenza non potrà essere stabilita se non per mezzo di un criterio che conviene supporre in seguito come estrinseco al conoscere, benchè da esso desunto, come estrinseco alla realtà obbiettiva benchè ad essa legato. — Il criterio del vero diventa la legge comune del soggetto e dell' oggetto nella conoscenza. Tale non era stata realmente prima dell' epoca moderna ove non si voglia confondere il *criterio* del vero colla *fonte* di esso. L' epoca moderna colla dottrina del *criterio*, non ricercò *donde* il vero derivasse, ricercò come il vero potesse essere posseduto; non ricercò *quale* conoscenza contenesse di per sè stessa il vero, ma *come* la conoscenza umana potesse riconoscerlo; non disse: la verità è nel senso o la verità è nell' intelletto; disse invece: con questo o con quest' altro criterio riconosciamo i dati del senso o i dati dell' intelletto come rispondenti al vero.

Se noi supponiamo potersi estendere la storia della gnoseologia per tutta la speculazione precedente a Cartesio e a Bacone, ci apparisce questo fatto degno di considerazione: che, oltre questi limiti, a venir verso noi si continua nel problema della conoscenza la medesima antinomia tra il senso e l' intelletto che ci apparisce in Grecia, in Alessandria, nel Medioevo; ma, mentre là queste due facoltà distinte combattono da sè, or l' uno or l' altro proclamando come vero il proprio contenuto, nella modernità si eleva sopra l'uno e l' altro, una potenza nuova non confessata mai prima della *Vernunft* di Kant, che prima stabilisce *criteri* per giudicare dell' uno e dell' altro rispetto al vero, poi dichiara l' impossibilità di simili criterii.

Ora la vera discussione gnoseologica non comincia che col sorgere della *ragione* dalle fonti, recondite ancora, della critica. D' allora in poi, rispetto all' umano pensiero, comincia la battaglia dei principii, ossia dei *criteri* del vero.

Basta a Cartesio l' intelletto per stabilire il vero? L' *evidenza* è criterio della conoscenza, la evidenza riposta nella *chiarezza* e *distinzione* dell' idea. Ma l' evidenza, fatto dell' idea, fatto dell' intelletto, non afferma che sè stessa; potrà dar la verità obbiettiva delle cose? Per Cartesio, no; occorre un altro principio: la *veracità* divina; il principio della *veracità* divina, nel sistema di Cartesio, viene in soccorso del principio dell' *evidenza* nella conoscenza. Non poteva bastare quest' ultimo? Esso sarebbe stato ben sufficiente, quando la ricerca avesse avuto per oggetto di indicare *dove* si trovi la conoscenza vera; trasportiamolo nella gnoseologia greca e lo vedremo,

rispetto allo stato del problema fra i greci, sufficiente ad esprimere l' opinione di un filosofo. Ma oltrechè un *dove,* Cartesio vede innanzi a sè il problema di un *perchè*: ossia egli deve rispondere alla domanda: " Perchè l' evidenza sia il carattere della conoscenza, perchè, per *scegliere* tra varie conoscenze, la vera, io debba affidarmi all'*evidenza.* „ La ricerca di questo *perchè* è *appunto* la ricerca del moderno criterio del vero; e Cartesio trova la risposta in un principio soprannaturale.

La stessa *evidenza*, intesa come *adeguatezza* dell'idea è pure il criterio di Spinoza; ma deve rinforzarla col principio che l' idea non è altro che Dio nel nostro pensiero; Leibnitz, a cui non sembra più sufficiente la sola chiarezza dell' idea, vuol ricercarne la *possibilità*; questa non può trovare altrove, per le idee pure dell' intelletto che nel principio di contraddizione, per le nozioni sperimentali in un legame che esse abbiano con altre precedentemente avute; ossia nel legame delle rappresentazioni fra di loro: ma egli vede bene come dal principio di contraddizione e dal principio di ragione sufficiente, non si desuma che l' accordo logico tra le rappresentazioni delle monadi: e da ultimo, per costituire il criterio del vero, aggiunge lo stesso principio cartesiano della *veracità* divina, che, elaborato largamente in una splendida comunione di pensiero tra la Francia, la Germania e le Fiandre sotto il nome di *occasionalismo*, a lui giunge in forma più complessa e concreta, a cui egli dà il nome metafisico di *armonia prestabilita.*

Analogamente, sarebbe errore credere che nel *senso* per sè stesso consista per Bacone il

criterio del vero. Il principio dell' *esperienza* è principio di ragione; la novità filosofica, che a dritto o a torto, si attribuisce a Bacone, non consiste nel sovrapporre il senso all' intelletto, ma bensì nel riferire piuttosto al senso che all' intelletto quell' attività non ancora definita che si chiamò Ragione.

Ma l' esperienza è fonte, non *criterio* del vero, ove questo si consideri in una obbiettività assoluta. Dato il vero assoluto, tanto vale rispetto ad esso il *provando e riprovando* dell' Accademia del Cimento, come l' *evidenza* di Cartesio; nè l' una nè l' altra raggiungono il vero.

Ed ecco che Hobbes perciò sente il bisogno di determinare questo *vero,* e ritorna al gran concetto di Aristotele che il vero e il falso sono nel pensiero non nelle cose, e poichè il pensiero è nella sua espressione, il vero sarà nel retto ordine dei *nomi.* Il vero, dico, non più il criterio del vero. E l' opera di Locke svolge i germi accennati da Hobbes; facendo consistere la verità e la falsità non nelle idee in sè stesse, ma nel loro rapporto: salvochè al principio aristotelico egli non si mantiene fedele e il criterio del vero ripone nella conformità del rapporto tra le idee al rapporto fra le cose. Kant, invece, rifiutando la ricerca del criterio della verità, affermando anzi l' impossibilità di esso, riponeva l' universalità e la necessità nella sola *forma* della conoscenza, e riguardo a questa stabiliva come possibile ciò che si adattasse alle condizioni formali dell' esistenza: tale criterio essendo espresso come postulato, non si sovrappone al pensiero come segno di un vero obbiettivo, ma è immanente al pensiero stesso.

Più a lungo dovremo intrattenerci sulla dottrina kantiana. Ma intanto notiamo subito, come non solo il *criterio* del vero, ma il *vero* stesso nel suo significato obbiettivo trascendente potesse essere, nelle conseguenze di questa dottrina, *rifiutato*.

Emanuele Kant indica i mali profondi originati nel pensiero umano dall'idea del vero assoluto. Egli non se ne libera ancora, e lo ripone nel noumeno: ma la sua critica riguarda il fenomeno, riguarda cioè il contenuto del *fatto* del pensiero: in questo egli trova e determina una *obbiettività* tutta propria di esso: pur notando che non è l'obbiettività trascendente. Ma *l'obbiettività* fenomenica è il Vero di Aristotele, sarà il vero del pensiero positivo.

E non altro significato in fondo ha la denominazione di *Logica della verità* data all' *Analitica* in confronto della Dialettica chiamata da Kant *Logica dell' apparenza (des Scheins)*. Il grande filosofo tedesco abbatteva così nell'ambito della gnoseologia, se non in quello della metafisica, l'assolutezza, la trascendenza obbiettiva.

Ma le sorti della logica di Aristotele toccarono, quasi identiche, alla Critica di Kant; poichè mentre egli si limitava ad affermare che la universalità e la necessità non potendosi trovare nell'oggetto, doveva essere nel soggetto, (il che valeva per lui quanto il dire che, siccome l'uomo ripone la certezza indispensabile alla scienza nei due dati suddetti, questi non si potevano dichiarare che della *forma* del conoscere), altri ripone allora nel soggetto il criterio del vero, ossia sottopone la conoscenza alla *determinazione* del Me, che esiste assolutamente in quanto solo si afferma.

Così, mentre per Kant l'unità della coscienza (appercezione) era il fatto al quale in ultima analisi si riduce l'obbiettività immanente e fenomenica, la stessa unità della coscienza, ossia dell'io, è il criterio supremo con cui non solo si giudica, ma si pone il mondo esterno trascendente e noumenico. Hegel, tornando all'idea, pone come criterio l'unificazione logica e dialettica ad un tempo del concetto e della oggettività; che é quanto dire, che, obbiettivando il proprio pensiero, egli assunse come criterio del vero un rapporto speciale dei termini così obbiettivati del pensiero umano.

Nello psicologismo e ontologismo italiano criterio del vero è Dio in quanto ogni forma dell'essere lo contiene, sia esso primordialmente intuito (Rosmini), sia esso sempre in sè assoluto e trascendente alla maniera di Gioberti e Mamiani. Mentre oggi le scuole tedesche si travagliano ancora a ricercare il criterio del vero, dividendo e suddividendo, come una volta la psiche, ora il *sapere*, la scuola positiva s'è accinta a spiegare il vero per entro ai fatti ai quali esclusivamente appartiene, ossia nelle rappresentazioni e nei segni: è tornata, come Kant, come Hobbes, ad Aristotele logico.

Lo sforzo della critica scientifica, per ciò che riguarda il fatto del pensiero dovrebbe essere ora rivolto a ripristinare in quest'ultima forma il concetto del vero; nessuna salvezza si può sperare dalla speculazione moderna finchè noi saremo soggetti all'oppressione tirannica del concetto del vero assoluto, finchè cioè noi ci travaglieremo a ricercare in noi stessi il criterio che ad esso valga.

Di certi indirizzi di pensiero che pure a noi sembrano ora inevitabili come emananti dalla costituzione stessa del nostro organismo mentale, conviene ricercare sempre se possa esservi una ragione storica che li spieghi, e quale essa sia.

Io noto intanto che nei due filosofi i quali più profondamente penetrarono il fatto dell' umana cognizione, ossia Aristotele e Kant, è affatto eliminato quel concetto del vero che pure incombe ora su tutti i nostri ragionamenti.

CAPITOLO II.

Critica del concetto del vero assoluto. Realismo moderno

§ 1.° *Il vero assoluto nella discussione*

Quantunque il processo storico del concetto del Vero assoluto (come del *criterio* che vi è connesso), riveli la sua fondamentale insussistenza, pure esso domina ancor oggi in gran parte delle umane discussioni.

Immaginiamo infatti una controversia qualsiasi; per esempio, intorno alla *irritabilità* organica; supponiamo che Tizio sostenga essere l' irritabilità una manifestazione dell' *attività*, costituendo questa come *prius* irreducibile; che Caio sostenga invece essere l' irritabilità manifestazione di null' altro che di sè stessa, tutt' al più coordinabile con altri fatti all' uopo di costituire il genere *attività*.

Se noi analizziamo, in questa discussione, anche semplicemente la posizione dei termini, noi comprendiamo bene come la discrepanza fra queste due opinioni non dipenda da osservazione diversa di un fatto singolo e nemmeno dalla determinazione della causa. — L' osservazione, la percezione forniscono all' uno e all' altro lo stesso dato; nemmeno nella ricerca della causa essi veramente discordano: perchè se avendo Tizio detto che l' irritabilità ha per sua causa l' attività, Caio proponesse per chiarezza di discussione la cor-

rezione: " L' irritabilità è attività „, non sarebbe contrario ai principii di Tizio l' accettarla: ora questo giudizio d' identità esclude nel pensiero suo la causa; questa infatti non può essere concepita se non come un altro fatto che costituisca la ragione sufficiente del fatto che si ricerca.

Scelgo, come esempio, una discussione di questo genere perchè ho avuto campo di osservare che la preoccupazione dannosa del concetto del vero assoluto si cela spesso sotto una simile ingannevole attribuzione causale. O Tizio accetta, e nulla glie lo vieta, la dizione " L' irritabilità è l' attività „ e in tal caso egli deve ricercare altrove che nell' attività generica la causa di essa; o accetta la dizione " L' irritabilità ha per sua causa l' attività „ e allora l' attività è un altro fatto che non esiste più quando comincia ad esistere l' irritabilità. — Ma Tizio crede di poter dire ad un tempo " L' organismo ha irritabilità *perchè* ha attività „ " L' organismo ha irritabilità *ossia un'* attività „. Ora quando fra due termini possono coesistere il *perchè* e l' *ossia,* non si ha più la causa vera; si ha la spiegazione, la analisi, non la prova. Quel perchè non è un *quia*, è un *nam.*

Qui dunque non si tratta fondamentalmente di causa, quantunque alla causa per errore si giunga.

L' *irritabilità,* nel pensiero di Tizio, sta a *attività,* come *fenomeno* a *noumeno,* come *parvenza* a *cosa in sè,* ossia a *vero assoluto;* e simile rapporto si confonde spessissimo col rapporto causale: onde nascono *sofismi causali* che i logici non hanno mai classificato, ma che non sono, meno del *cum hoc* e del *post hoc,* frequenti e deleterii.

La discussione si può dunque ridurre a questi termini: — Tizio - L'irritabilità è attività (a priori); — Caio - L' irritabilità è attività (a posteriori).

Ora l' *attività* dell' uno è diversa dall' *attività* dell' altro? La concepiscono, la intuiscono, la vedono essi diversamente? No. Infatti se l' uno e l' altro diventano fisici e fisiologi non trovano più alcuna ragione di discordanza. Da che cosa dipende adunque la diversità della loro dottrina filosofica? Dal sovrapporsi, che per l' uno e per l' altro avviene, di un concetto del vero, che, concepito superiore all' irritabilità e all' attività ad un tempo, si applica all' una e all' altra come predicato, oppure non è applicabile. E infatti mentre l' uno e l' altro intuiscono l' attività allo stesso modo, Tizio dice a Caio e Caio a Tizio: La vostra *attività* non è la *vera* attività. Non è dunque l' *attività* che si ricerca, perchè la possiedono già tutti e due allo stesso modo, ma la *verità dell' attività.* Non si cerca la cosa, ma la verità della cosa.

Può sembrare che ci sia in ciò ragione di rallegrarsi come di un approfondimento maggiore dell' esame scientifico. — Accade invece che essendo il fine della discussione riposto, non nello stabilire *il fatto*, ma la *verità trascendente del fatto,* i contendenti non si arrestano ad un risultato positivo di ricerca, ma debbono, in forza del fine che sta loro in mente, continuare l' esame con mezzi puramente logici, uscire dall' ambito della scienza vera, e trovarsi quindi nella necessità di chiedere la certezza ad un principio estrinseco alla scienza medesima, al *sentimento.*

§ 2. *Valore della coscienza nella gnoseologia.*

Per due modi si effettuò e si effettua il ricorso al sentimento: primo, col richiamo alla verità rivelata, alla *fede*; secondo, col porre la *coscienza* rivelatrice del vero obbiettivo. — Talvolta e spesso i due modi si integrano e si identificano. A un principio di fede dovettero ricorrere Cartesio, Leibnitz, e, quantunque eterodosso, Spinoza i cui criterii del vero, noi l' abbiamo veduto, non parvero loro da sè sufficienti, ponendo però nello stesso tempo la coscienza come prima testimonianza del reale. Nella gnoseologia di questi filosofi la coscienza si coordina alla fede; da Kant in poi la fede, gnoseologicamente, si subordina alla coscienza: poichè, avendo posto Kant per ultimo fondamento dell' obbiettività fenomenica l' unità dell' appercezione o della coscienza, in questa, o nei suoi prodotti, si ricercò il fondamento dell' obbiettività reale.

Ora l' uso del concetto di *coscienza* nelle dottrine gnoseologiche, come dato fondamentale, presenta il gravissimo pericolo di confondere ciò che è diretta e originaria riflessione dello intuito nella mentalità precedente pre-costituita, con ciò che risultando da ripercossioni organiche, non localizzabili, della dinamica della sensazione e dell' ideazione, è da noi raccolto in unità sintetica a cui diamo valore di testimonianza della entità personale. La coscienza, così intesa, ha massimo valore pratico, massima importanza psicologica; non ha valore gnoseologico superiore ad altri fatti del nostro pensiero. Se si pone ad esempio la questione etica: se l'atto volitivo soltanto od altri atti umani siano suscettibili di responsabilità, la coscienza sopratutto serve a risolverla perchè la coscienza appunto costituisce la specialità di quell'atto che si chiama volitivo; se si pone la questione psicologica: " in che differisca l' atto volitivo dagli altri atti umani ", non si può fare astrazione dalla coscienza, in quanto lo studio genetico della coscienza è lo studio genetico dell' atto volitivo, meno un dato che è l' atto stesso; se si fa la questione gnoseologica: " se l' uomo possa affermare in sè stesso l' attività volitiva ", la coscienza non serve più, perchè in questo ultimo caso noi avremmo bisogno, a differenza dei due casi precedenti, che essa fosse un quid capace di testificare in assoluto ed ultimo appello: prima ci bastava che la coscienza fosse *idea* (idea impulsiva, idea-forza); qualunque fosse stata la sua genesi essa ci serviva, perchè non si trattava prima di conoscere, ma di *formare* nel primo caso la responsabilità, nel secondo caso la volitività. Ma la gnoseologia non è scienza costruttiva, bensì riflessiva; essa non deve costituire di suo comodo i dati, deve trovarli già costituiti. Ora quando al gnoseologo, che sta ricercando l'attività volitiva, la coscienza afferma di avere in sè stessa tale attività, egli deve chiedere: " Questa coscienza che è? Donde viene? ". Allo psicologo e al moralista si poteva rispondere: " Qualunque sia la sua natura, comunque essa sia nata, ti basti che sia coscienza ". Questa risposta non si può dare rispetto all' esame gnoseologico, appunto perchè quando si dice coscienza si dice un' unità costituita da dati molteplici di cui la maggior parte provengono dal sentimento: e questo è soggetto all' esame, alla critica gnoseologica, non può sovrapporsi a essa.

§ 3.° *Il vero* ontologico e *l'* ἀληθές

Se al vero assoluto neghiamo l'origine psicologica dalla *coscienza*, esso non può essere altro che il τὸ ὄν platonico, l'οὐσία metafisica, concetti che la scienza ha rifiutato. All'infuori dell'uno e dell'altra, non è il vero della cosa che noi perseguiamo, è la cosa in sè stessa — E in tal caso noi dobbiamo esaminare i rapporti del nostro conoscere intellettivo coll'intuizione sensibile; penetrare coll'analisi nell'uno e nell'altra; vedere se essi non si riducano in fondo al fatto soggettivo medesimo. Kant ha in questo indicato assai bene il cammino; salvochè noi dobbiamo liberarci dal concetto del *noumeno*, della cosa in sè, che incombeva sopra di lui e considerare per *vero* la cosa in quanto è percepita da noi secondo quella normalità evolutiva che possiamo intorno a noi, prima di noi riscontrare. E così non poniamo semplicemente nel soggetto la realtà, al modo di Fichte, perchè, se gnoseologicamente, noi vediamo il vero nel fatto del soggetto, psicologicamente a noi incombe esaminare come avvenga questo fatto soggettivo. Per questa via noi non giungeremo come Fichte, a restringere nell'*io* tutto il reale, ma concepiremo il reale, come fatto risultante da un complesso di azioni e di reazioni, di cui alcune sono dalla mentalità nostra classificate nel Me, altre nel fuori di Me. Questa classificazione non è assolutamente primitiva; è una conseguenza invece della modalità del nostro conoscere. Noi conosciamo; e il materiale della nostra conoscenza distribuiamo in due parti, di cui l'una attribuiamo a noi stessi, l'al-

tra a ciò che di noi è fuori. Col materiale della prima specie noi costituiamo la coscienza.

In Platone τὸ ὄν equivale a ciò che veramente è, astratto da tutti gli inganni sensibili, che solo può essere concepito dalla Mente, in quanto essa sia libera dagli impedimenti sensibili. Se questa esistenza sovrasensibile è negata, rimane implicitamente negato il vero che si voglia fare corrispondere al τὸ ὄν.

E su questo non ci soffermiamo, osservando solo che il τὸ ὄν platonico è indissolubilmente legato alle ἰδέαι, tipi eterni delle cose emananti dal λόγος, preesistenti alle cose stesse: e perciò il τὸ ὄν platonico non è nemmeno il *noumeno* di Kant, che quest'ultimo filosofo talora concepisce come concetto negativo o limitativo (Grenzbegriff) talora concepisce, ipoteticamente, come realtà, ma assolutamente inconoscibile.

Il concetto del *vero* nella filosofia non derivò dal τὸ ὄν platonico, nè dalla οὐσία della metafisica aristotelica (la quale del resto si può concepire positivamente come la nota distintiva di una cosa), ma dall'ἀληθές fondamentale nella logica aristotelica: infatti non v'è alcuno tra i traduttori di Aristotele che non traduca ἀληθές καὶ ψεῦδος (due termini opposti dell'Organo) per *vero* e *falso*. Ora ἀ-ληθ-έ-ς è ciò che non è nascosto, ossia ciò che è *chiaro*, e quindi ciò che per la ragione è persuasivo: e sarà persuasivo per la ragione ciò che non si oppone alle leggi della ragione stessa, le quali leggi tocca alla logica stabilire. Se l'ἀληθές greco è stato tradotto nel *verum* latino, e se questo, dopo aver preso il significato del τὸ ὄν platonico, ne conservò le impronte nel modo che abbiamo veduto, dipende interamente dalla storia

della filosofia, dalla storia dei sistemi, dalla storia del pensiero umano riflesso nella mente dei pochi dotti che rappresentavano la trasmissione dell' eredità storica delle scuole greche e cristiane. Poichè allo infuori della storia della filosofia, il significato etimologico di *verum* è *credibile,* corrispondente alla radice indoeuropea *var* (credere), onde nello zendico *var,* nel lituano *vërà* (credenza, fede) *vër-yti* (credere); nel gotico *tuz-vêrjan,* mal credere, ossia dubitare.

Aggiungerò che nella filosofia indiana non esiste alcuna traccia di un vero astratto dalle cose: chè anzi la Nyaya di Gotama sta a dimostrare come la verità consista nel pensiero, nel modo di concepire le cose. Il fondamento di questo sistema logico è pur sempre nel *nome* delle cose, e si definisce il nome, non la cosa: salvochè il nome è infallibile perchè rivelato.

Quel concetto del vero, superiore tanto alla intuizione sensibile, quanto ai giudizi che con essa si formano, è una creazione della speculazione filosofica, non un fatto naturale e necessario.

Ora, che cosa vieta che si ritorni al concetto di Aristotile, essere il vero e il falso nei giudizi, non nelle cose? Che cosa ci separa da esso? Non altro che un fossile del pensiero che non è tanto difficile, quanto sembra, strappare da noi stessi. Fin che cercheremo il vero all' infuori di noi e ad un tempo al di là delle cose, correremo sempre affannosamente dietro un vano fantasma.

§ 4 *Come si integri psicologicamente il realismo empirico di Kant*

Emmanuele Kant non è mai stato tanto benemerito della scienza come là dove dice essere il suo sistema ad un tempo *idealismo trascendale*, e *realismo empirico* : idealismo in quanto gli oggetti e la materia delle nostre cognizioni riconosce come fenomeni e quindi nostre rappresentazioni; realismo, inquanto " tali rappresentazioni noi riconosciamo immediatamente come esistenti „; rifiutando in pari tempo la realtà assoluta, cioè una realtà che, " astrazion fatta dalla nostra intuizione sensibile aderirebbe semplicemente alle cose come condizione e proprietà. „ Il suo realismo è empirico perchè „ riconosce alla materia una realtà che non ha bisogno di essere conclusa, ma è immediatamente percepita „.

Tale realismo empirico di Kant, è, secondo gli stessi intenti della sua critica, semplicemente gnoseologico: serve cioè a fondare, spiegare e legittimare il fatto della conoscenza. Converrebbe ora vedere, e sarebbe compito degno di chi abbia in animo di seguire la *Herrenstrasse* da lui segnata e augurata, se tale realismo possa uscire dal campo gnoseologico e, abbracciando la logica, assicurare allo stesso tempo la *conoscenza*, come fatto generico, la *certezza* come fatto specifico di essa.

Per assicurare la conoscenza in base al realismo empirico di Kant, io credo non basti la gnoseologia di per sè stessa, senza il soccorso della psicologia. Il Cantoni nota in più luoghi dell' opera sua come a Kant faccia spesso difetto l' analisi psicologica, e come questa possa talora

profittevolmente correggere, talora integrare la dottrina Kantiana.

Facendo la critica del quarto paralogismo della ragion pura, concludente colla incertezza degli oggetti del senso interno, il filosofo di Könisberg corregge con una distinzione gnoseologica l' errore degli psicologi idealisti. Egli dice: " Siccome tutti gli psicologi appartenenti all' idealismo empirico sono, che io mi sappia, realisti trascendentali, essi sono perfettamente conseguenti attribuendo una grande importanza allo idealismo empirico, come ad uno dei problemi di cui la ragione umana sa con difficoltà valersi. Poichè, nel fatto, se si riguardano i fenomeni esterni come rappresentazioni che dai loro oggetti, considerati come cose in sè che si trovano fuori di noi, sono in noi prodotte, non si vede come la loro esistenza si possa conoscere altrimenti che concludendo dall' effetto alla causa, riguardo alla quale si deve sempre rimaner dubbiosi se sia in noi o fuori di noi. Ora si può certamente convenire: che la causa delle nostre intuizioni esterne sia qualche cosa che possa essere fuori noi in senso trascendentale; ma questo non è l' oggetto che noi intendevamo sotto la rappresentazione della materia e della cosa corporea; poichè queste sono esclusivamente fenomeni, cioè semplici rappresentazioni, che non si trovano mai altrove che in noi e la cui realtà riposa sulla coscienza immediata come sulla coscienza dei miei proprii pensieri. — L' oggetto trascendentale è tanto per le interne quanto per le esterne intuizioni, ugualmente sconosciuto. Ma di questo non è questione: si tratta soltanto dell' *oggetto empirico*, che si chiama *esterno* quando è

rappresentato nello spazio, e oggetto interno quando è esclusivamente rappresentato in rapporto di tempo; ma lo Spazio e e il Tempo non si trovano che in noi „ (K. 315). Evidentemente il Kant ha qui piena ragione contro gli psicologi idealisti; e la sua distinzione (fondamentale del resto in tutta la *Critica*), tra l' obbietto empirico (propriamente: *Gegenstand*) e l' obbietto trascendentale risponde perfettamente alla sana critica gnoseologica: in fondo Kant dice agli psicologi idealisti: un obbietto l' abbiamo, ed è il fenomeno, è la rappresentazione, ed è reale di per sè appunto perchè rappresentato; che esista un obbietto trascendentale al di là di questo si può concedere; ma intanto la realtà l' abbiamo già fondata; e quindi dinanzi al vostro idealismo empirico, è legittimo il mio empirico realismo. Gli psicologi però avrebbero potuto rispondere: la conoscenza voi l' avete così gnoseologicamente legittimata, voi avete dato il *quod sufficit* alla scienza, voi avete detto:

Questo vi basti a vostro salvamento

ma della conoscenza stessa non avete fatta una ricostruzione scientifica. Gli psicologi a cui Kant si rivolgeva non avrebbero però avuto in pronto simile risposta, perchè non erano ben segnati ancora i limiti della scienza loro.

Ora però è ben chiaro che, alla stessa guisa che Kant prendeva per punto di partenza lo idealismo empirico, lo correggeva gnoseologicamente colla distinzione tra l' obbietto trascendentale e l' obbietto empirico; noi possiamo prendere per punto di partenza Kant e unificare, psicologi-

camente, gli *oggetti* che a quel tempo era bene distinguere. L'unificazione darà per risultato un *oggetto reale*, la cui realtà non consiste soltanto nella percezione immediata che noi ne possiamo avere, nel contenere in sè le condizioni universali e necessarie del conoscere, ma nell'essere al tempo stesso il soggetto e l'oggetto stesso in un momento dato del loro divenire, nel preesistere cioè alla distinzione del soggetto e dell'oggetto riferita a quello stesso momento dato.

In questo concetto si continua Kant, si integra, *concretamente*, Aristotele: si costituisce l'unificazione della gnoseologia colla logica.

CAPITOLO III.

Unificazione della gnoseologia colla logica nel realismo.

§ 1° *Critica del concetto della logica secondo Stuart Mill.*

Per ispiegarci l'unificazione futura della logica colla gnoseologia conviene osservare come per tal via la logica venga ad assumere realmente un proprio contenuto.

Un esame accurato del primo capitolo del *Sistema di Logica* di Stuart Mill porta alla contrapposizione delle seguenti conclusioni: "La logica è la scienza che tratta delle operazioni dello intelletto umano nella ricerca della verità„. "La logica non è la scienza della credenza ma della prova; delle inferenze, non delle verità intuitive; la logica riguarda le condizioni della verità non soltanto della conseguenza.„

Mentre adunque, per una parte la logica non avrebbe ufficio dimostrativo se non in via subordinata, e suo compito sarebbe di cercare le condizioni del vero, non soltanto le condizioni della conseguenza formale di un giudizio da un altro, per altra parte dalla logica si esclude la fonte prima della conoscenza. Stuart Mill ha in tale modo allargato l'ambito della logica. Ma io credo che l'antinomia evidente delle surriferite proposizioni permanga quando la logica non sia unificata coi principii stessi della conoscenza. Come si può accordare il lavoro di *ricerca del vero* assegnato alla logica colla limitazione di essa espres-

se in queste parole: " La logica non è la stessa cosa che la conoscenza, pur essendo il suo campo assai esteso? La logica è il giudice comune e l' arbitro di tutte le ricerche particolari. — Essa non si propone di trovare la prova, ma decide se essa è stata trovata. — La logica non osserva, non inventa, non iscopre: giudica. Non la logica insegna al chirurgo quali sono i segni della morte violenta; egli deve impararla per sua propria esperienza: o per quella di coloro che prima di lui si son dati a questo studio particolare. Ma la Logica giudica e decide se questa esperienza garantisce sufficientemente le sue regole, e se queste regole giustificano sufficientemente la sua pratica? „ (Système de Logique, Paris, '80 p. 9-10). Ora si tratta di vedere se i *principii* coi quali la logica giudica non siano gli stessi per cui l' esperienza è esperienza; ossia se col suo giudizio la logica non riconosca nell' esperienza *sè stessa*, invece di altro; se insomma, riducendosi la sua funzione a *riconoscimento,* essa non sia una conoscenza nuova, analoga alla precedente, una continuazione della ricerca stessa che essa giudica; si tratta di vedere se essa applica il suo *vero formale* al *vero concreto* dello sperimentatore, o, non piuttosto nella sua funzione giudicatrice, non constati quella stessa esperienza che essa stessa ha compiuto, e che senza di essa non sarebbe stata nè esperienza, nè prova, non sarebbe stata in alcun modo un fatto del sapere. Il chirurgo riconosce la morte violenta mediante prove che non appartengono alla logica? Non è più naturale invece pensare che il pensiero logico dopo aver costituita l' idea di morte violenta, mediante rapporti nei quali soli i fatti estrinseci son veri,

riconosce nelle parole del chirurgo l' opera sua stessa? Tutta la volta celeste si muove cogli astri che la costellano; ma nella volta celeste è la misura giudicatrice del moto degli astri. Anche ammesso che esistano due *momenti* del pensiero di cui l' uno sia *inventivo,* l' altro *giudicativo,* non posso ammettere che siano due pensieri diversi, il che è quanto dire che diversi ne siano i principii.

Il vero che si propone come scopo della logica non è più soltanto il vero formale contrapposto al vero materiale, ma il vero totale, il vero concreto; in quanto il fatto del pensiero logico in sè riassume, alimentandosene, e fa suo completamente ciò che prima relegavasi in un *al di là* metafisico. I principii della logica diventano i principii della conoscenza e, per questa via, i principii del reale: unificazione vera, non scambio quale fecero gli scolastici, che lo schema architettonico del pensiero proiettarono, vuoto com' era, nel campo del reale.

§ 2° *Unità primitiva e fondamentale del pensiero e dell' essere. La matematica.*

Assegnando alla logica un proprio contenuto la si coordina alle origini sue, che sono pure le origini di tutto il pensiero astratto, ad esempio, della matematica.

Io chiamo *circolo* non solo una figura che io pongo come un dato mentale, ma anche il contenuto immaginario dell'orbita di un pianeta: di modo che ciò che io avrò dimostrato falso o vero del circolo che io traccio sulla mia tavola nera, sarà contemporaneamente vero o falso di quella porzione inaccessibile della sfera celeste; ed io avrò

con un'ipotesi, rappresentata da curve e segmenti nuovi aggiunti al circolo della mia tavola nera, segnato il corso del movimento degli astri, determinate le condizioni del loro formarsi, del loro apparire, del loro celarsi e disperdersi a frantumi nel cielo infinito. — Come e perchè avviene od avvenne questa rispondenza armonica che ora scopro fra la creazione della mia mente e il moto dei corpi cosmici? Questa rispondenza armonica per cui non solo a *posteriori* io simboleggio coi miei segni la vita del firmamanto ma assurgo anche ad un'efficacia pratica di essi simboli e per essi scampo l' umanità dai pericoli, dai danni del fenomeno impreveduto? Non si tratta qui evidentemente del problema propostosi da Kant nell' *Estetica trascendentale:* come sia possibile la *matematica,* giacchè egli voleva giungere a dimostrare la legittimità, la certezza, l' obbiettività universale e necessaria della matematica stessa. Io penso ora invece che a un momento dato della storia, o della preistoria dell' uomo, quando esso, secondo la felice espressione del Trezza, ancora non si sentiva *nella* natura, ma si sentiva natura, accadesse il fatto uno e sintetico germe della conoscenza in cui ad un tempo fu il moto dell'astro e fu il circolo nella mente sua; onde egli poi, costituitosi come un Me nella Natura, fece proprio il circolo come strumento d' indagine e il moto dell' astro proiettò nell' alto al di sopra di sè; io penso ora che questo fatto uno e sintetico della nostra preistoria lontana si ripete ad ogni momento della vita nostra in ciò che chiamiamo sensazione, scattando in essa ad un tempo in una perfetta identità di energia indistinta il *noi* e il *fuori di noi.* No: non erano negli astri i circoli

prima di essere nel nostro pensiero; perchè anche il moto di essi è una nostra *posizione* obbiettivante. Salvochè al contenuto del nostro pensiero, si contrappone il *fuori di noi* ideologicamente soltanto e il noumeno non è necessario alla nostra ragione: l' intelletto si accorda colle cose, non perchè un' armonia tra esso e le cose si venga costituendo per isforzo soggettivo dell'uomo, ma bensì perchè l' accordo è originario nel fatto della prima conoscenza. Il *noi* e il *fuori* di *noi* sono due posizioni del nostro pensiero pari di antichità e di stirpe: l' uno non ha diritto sull' altro. Se Kant provò la possibilità *attuale* della matematica ossia il suo carattere scientifico di certezza universale e necessaria, è possibile a noi provare la *possibilità originaria* di essa nel dato unico, concreto non ancora distinto del Me e nel non Me del fatto della sensazione.

§ 3. *La logica, più della matematica, è capace di un proprio contenuto.*

Ma se in tal modo noi possiamo concepire la matematica come avente un contenuto reale originario, che, improntandosi in lei, la fa essere non possibile soltanto alla maniera Kantiana, bensì anche vera, noi però la consideriamo come affatto inattiva rispetto a questo contenuto che abbiamo obbiettivato. E cosí dev' essere; perchè appunto la matematica prende sua origine dalla distinzione del Me e del non Me sotto il riguardo di quella funzionalità che abbiamo chiamato la ragione: l' attività matematica è tutta nel Me; noi la consideriamo inattiva perchè riflettendo essa il non Me, questo non può concepirsi come da essa modificato,

Se noi confrontiamo l' obbietto della logica coll' obbietto della Matematica ci possiamo spiegare perchè l' identificazione tra *obbietto* e *contenuto* possa avvenire per quella e non per questa, perchè l' *obbietto* della Logica sia il *contenuto* della logica, mentre l' obbietto della matematica non è il contenuto della matematica.

La differenza risulta dalla stessa Critica kantiana in quanto che l' obbiettività assoluta, nel senso del *fuori di noi* risulta dalle forme del sensibile, spazio e tempo: per noi qui in modo speciale dallo spazio. Ora se la matematica è scienza pura, il suo contenuto differirà dal suo oggetto in questo, che l'universalità e necessità del primo dipende dalla assoluta soggettività, l' obbiettività del secondo da una sintesi di cui detta soggettività non è che la forma, mentre la materia è *altro*. Quantunque psicologicamente l' assoluta soggettività del contenuto della matematica si possa spiegare ravvicinandolo a un fatto unico a cui soggetto e oggetto sono posteriori, gnoseologicamente considerandolo si deve pure ammettere tale carattere soggettivo. Il contenuto della matematica è costituito interamente dalle forme di spazio e di tempo, mentre l' obbietto sono le cose stesse in quanto si concepiscono inevitabilmente nello spazio e nel tempo.

Ben altrimenti sta la cosa rispetto alla Logica.

Suo oggetto sono i rapporti tra le cose, già costituite nella loro obbiettività reale dalle forme di spazio e di tempo; e suo contenuto altro non può essere che i rapporti stessi.

A chiarir meglio il mio pensiero, giova fare il confronto fra un dato del contenuto matematico, e un dato del contenuto della logica. È evi-

dente che se una linea, un angolo, un triangolo sono puro contenuto senza oggetto e tali possono permanere, anzi è carattere della matematica farli permaner tali, cioè semplici schemi vuoti, puro contenuto della logica senza oggetto non sono il concetto, il giudizio, il sillogismo. Questi ultimi non possono essere mai schemi vuoti e non funzionano mai come schemi vuoti. — Ma insieme all' ordine con cui sono disposti funziona il loro significato.

La dottrina logica non ha soltanto per suo compito di determinare quali operazioni mentali, per esempio, dipendano dal rapporto di estensione e di comprensione dei concetti, ma bensì anche quello di determinare quale sia questa estensione e quale sia questa comprensione. Se alcuno pronuncia il giudizio: " *I cristalli sono corpi elettrici,* „ fa un' operazione logica in quanto che include un concetto nell' estensione di un altro. Se la logica fosse perfettamente corrispondente alla matematica questo giudizio non sarebbe nè più vero nè più falso della *posizione* che il matematico può fare di un triangolo rettangolo: se la logica avesse cioè soltanto una verità di forma si avrebbe altrettanto diritto di dire: " *I cristalli sono corpi elettrici* „ quanto ne ha il matematico di dire: " *Poniamo un triangolo rettangolo.* „ Invece se al giudizio citato si contrappone quest' altro: " I cristalli sono corpi elettrizzabili „ è evidente che due specie di discussioni possono impegnarsi tra chi sostenga l' uno e chi l' altro dei due giudizi. — Infatti possono darsi due casi: 1° che chi ha pronunciato il primo giudizio intendesse dire, con un falso concetto dell' elettricità, che i cristalli sono di per sè elettrici o almeno elet-

trogeni; 2° che egli intendesse dire colla parola *elettrici* lo stesso che elettrizzabili. — Come si confuta il 1° errore? Col dimostrare sperimentalmente che i cristalli non assumono le proprietà elettriche se non sottoposti a certe condizioni di strofinamento, clivaggio, pressione, riscaldamento; che insomma l' elettricità non si sviluppa dal cristallo con quella spontaneità colla quale si sviluppa invece, poniamo, dagli organi di certi pesci come le torpedini.

Come invece si confuta il 2° errore? Coll' analizzare il contenuto del concetto elettrico e del concetto elettrizzabile; e quest' analisi conduce a stabilire che il concetto *elettrizzabile* è costituito dallo stesso insieme di note che costituisce il concetto *elettrico* più una, che sarà la condizione per cui soltanto l' elettricità può svilupparsi.

Questa seconda discussione è evidentemente logica e nient' altro che logica. E l' errore da cui si origina era logico, nello stesso tempo però riguardava il contenuto e non la forma soltanto. Si badi che ciò che io chiamo contenuto non è già il concetto rispetto al giudizio; ma la costituzione stessa del concetto. Ora la correzione logica suaccennata non soltanto suppone una ricostruzione di questo contenuto; ma bensì anche indica la possibilità di una costruzione prima: ossia se il fatto dell' elettrizzabilità è l' oggetto del procedimento logico, è pure il contenuto di esso, perchè entro di esso si crea. — Qualunque sia il rapporto fra il lavoro logico e il dato sensazionale, è intanto irrefutabile, che il concetto di elettrizzabilità non sorge direttamente dalla sensazione in sè stessa considerata, ma si costituisce per dato e fatto di una mentalità superiore. E così pure qualunque sia il rapporto fra giudizio e concetto è pur certo che nella formazione del concetto *elettrizzabile* è implicito un atto mentale costituente un rapporto tra due dati esterni: la cosa di cui l' elettrizzabilità si afferma, e la sua condizione.

Ma anche dato il primo errore e la prima forma di discussione perchè all' esperimento si ricorra deve esservi una ragione precedente: questa ragione si potrebbe formulare nel seguente modo: o i cristalli lasciati nel loro stato normale isviluppano elettricità, e allora sono elettrici od elettrogeni; o i cristalli sviluppano elettricità soltanto quando siano sottoposti a condizioni esterne e allora sono elettrizzabili. È questa la posizione di un dilemma a cui l' esperimento fornisce la *minore:* ora è ben chiaro che senza la posizione logica non avrebbe sua ragion d' essere l' esperimento: e come questa dipenda poi dalla corrispondenza logica fra il concetto *elettrico* e il fatto dello sviluppo spontaneo dell' elettricità, fra il concetto *elettrizzabile* collo sviluppo condizionato dell' elettricità stessa. Orbene chi ha posto questa corrispondenza? Nessun altro che il logico o il fisico in quanto è pure logico. Ciò che immediatamente cade sotto la sua osservazione è il fenomeno elettrico in date circostanze per ciascuna volta diverse; in modo che osservato una volta il fenomeno da sè, chiama l' oggetto in questione *elettrico*; esaminatolo congiuntamente ad altri fatti lo chiama *elettrizzabile:* e su questi due concetti che pure da lui, logico, derivano porta poi le sue conclusioni. *Elettrico ed elettrizzabile* appartengono al contenuto logico e vengono a costituire l' og-

getto della ricerca logica. La logica forma il proprio contenuto e lo pone come proprio oggetto.

§ 4. *Evoluzione della logica in senso realistico.*

Come formatrice del proprio contenuto la logica viene a confondersi colla gnoseologia: giacchè questa, supponendo le cose in sè stessa, studia i rapporti del nostro conoscere con esse. Ora questi rapporti riguardano due fatti psicologici: la sensazione e l'ideazione: da ciò la distinzione fra Estetica e Logica nella Critica kantiana. La logica sarebbe, per Kant, la gnoseologia stessa in quanto riguarda la cognizione per mezzo di idee, non la semplice intuizione: queste idee sono dunque un contenuto logico il cui studio spetta alla logica stessa che le ha create e che quindi diventa identica colla gnoseologia. Imparare come si conosce è imparare a conoscere.

Ma se per Kant l'analisi dei concetti nella logica giungeva fino alle categorie, quando queste potessero ricondursi alla loro genesi sensazionale, la creazione che la logica fa del proprio contenuto non trascinerebbe seco tutta cumulativamente la contenenza dei dati senzazionali? E in questo modo non verrebbe la logica ad essere l'insieme delle leggi *a posteriori* secondo le quali prende stanza nel nostro cervello tutto ciò che la sensazione vi porta, secondo le quali questa somma di energie che è risvegliata dalla sensazione vi funziona caratteristicamente?

La logica ha sempre avuto bisogno di trovare già fatto il proprio contenuto, come i *nomi* rivelati dai Veda nella Nyaya di Gotama, come

l'ὄνομα e il ῥῆμα e le categorie d'Aristotele, come le *forme* dell'intuizione e della cognizione in Kant: per quest'ultimo filosofo però la logica non consiste nel presupporle, ma nel ricercarle e stabilirle coll'analisi. Non è forse giusto ricercarle più addentro ancora nella totalità psico-fisica della dinamica del pensiero? Ma questa ricerca, per proprietà che la logica ha di trasformare in contenuto il proprio oggetto e per converso, concorrerà anche all'evoluzione delle forme logiche: e ciò anche per un'altra ragione, cioè che se qualsiasi lavoro modifica chi lo compie, tanto più avrà efficacia di mutazione quel lavoro logico che ha per oggetto la fonte stessa da cui deriva; la logica si muta analizzando sè stessa. — E quali i termini di questa mutazione? Essi per me sono stabiliti da questo fatto: che i principii su cui si fonda l'analisi del fatto logico, diventano i principii del fatto logico stesso, che i principii che noi scopriamo come base della spiegazione della conoscenza, diventano i principii che nella conoscenza stessa usiamo. Ciò accadde molto evidentemente nella scolastica: ma con grave danno, chè non tutto ancora era stato attuato il programma che nei criteri dell'Organo si conteneva: consistente non solo nel riporre il vero nel λόγος umano, ma approfondire, maturare, chiarire il λόγος medesimo: la logica di Aristotele rimase formale; gli scolastici invece di approfondire il problema della conoscenza che vi era incluso per introdurre poi nell'uso del ragionare umano i principii che nella disamina del problema stesso si sarebbero scoperti, tennero opposta via e, cristallizzato l'*Organo,* ne obbiettivarono nella metafisica i principii.

Io credo che a noi tocchi a questo riguardo ora un compito ad adempiere il quale ci conviene tornare al λόγος aristotelico, analizzarlo non solo fino alla soglia della sensazione, ma più addentro ancora nell' interezza del *factum* ch'esso rappresenta. — Quanto più profondamente questo lavoro si andrà compiendo, tanto più saldamente rimarranno posti i principi del ragionamento scientifico e volgare.

PARTE SECONDA

La dottrina del primo logico nella ricerca genetica dei fondamenti della ragione.

CAPITOLO I.

Legittimità della ricerca genetica dei fondamenti della ragione

§ 1° *Legittimazione della nostra ricerca secondo la* Critica *di Kant.*

La nostra ricerca ha per oggetto la determinazione di quei fatti della ragione umana, i quali, non solo abbiano assunto per ragioni storiche un valore normativo e costitutivo, ma si presentino anche come necessari naturalmente e quindi come principii della certezza. — L'esame sulla naturalità di questi principii dovrà condurre anche a stabilire quali fra essi sono primitivi, quali derivati; e per qual modo questi possono essersi formati da quelli (1).

(1) Potrebbe parere contradditorio il supporre *principii* della argione che da altri principii derivino. Ma il significato della pa-

Senonchè, questo studio *embriologico* della ragione umana, potrà farsi con osservazione sperimentale diretta?

Può sembrare che a questa domanda preliminare di metodo la risposta non possa essere che negativa, specialmente se si applichi ai principii logici il criterio col quale fu pensata e scritta la *Critica della ragion pura*

Ma la negazione sarebbe precipitata anche dal punto di vista kantiano. Dirò di più: nella *Critica* di Kant si trova designato il punto di partenza di una ricerca simile a quella che noi qui ci assumiamo, e ad un tempo dichiarata la ragione della sua legittimità.

Il Kant, infatti, distinguendo nella logica l' *analitica* dalla *dialettica*, ammetteva la possibilità di riconoscere la forma tipica, l' andamento regolativo della ragione, nei *suoi momenti, per mezzo della semplice analisi degli atti di essa* (1).

Questa ricerca, nel pensiero di Kant, non ha carattere psicologico, e quindi profondamente differisce da quella che noi ci proponiamo di fare e che deve in larga parte far uso di dati e di indagini appartenenti alla psicologia. — Ma non

---

rola *principii* deve ricavarsi dalla funzione che ora compiono nella mente umana non dalla loro genesi. — In tale significato assumono le parole medesime, oltre Aristotele, anche Galeno e Boezio (Vedi Prantl. Vol. I. pag. 562 e 701).

(1) « So kann sie in ihrem analitischen Theil auch den Kanon vor die Vernunft mit befassen, deren Form ihre sichere Vorschrift hat, die, ohne die besondere Natur der dabei gebrauchten Erkenntniss in Betracht zu ziehen, *a priori*, durch blosse Zergliederung der Vernunfthandlungen in ihre Momente eingesehen werden kann » Ed. Kehrbach pag. 138.

solo dalle parole citate, bensì anche dalla dottrina dello *schematismo* che è la più importante della *Critica*, risulta, a parer mio, negato quel significato dell' opera kantiana che molti ripongono nella eliminazione della ricerca genetica degli elementi fondamentali del pensiero. Tutt' al più si può dire che se tale ricerca genetica dev' essere psicologica, Kant non l' ha fatta, non si propose di farla; il che non dovrebbe condurre a concludere con troppa facilità che egli credesse non doversi nè potersi fare (1).

§ 2° *Inutilità dell' ipotesi dell' assenza dei principii per la ricerca genetica di essi.*

Si può ancora obbiettare:

— Se per Kant l' *apriorismo* delle categorie non solo considerate complessivamente, ma anche singolarmente, è la base, non solo, ma anche la ragione dell' analitica dei principii, la ricerca genetica non potrebbe rivolgersi che alle categorie; ora la ricerca della genesi delle categorie esigerebbe un pensiero che non le presupponesse, il che è contradditorio coll' assunto kantiano. —

---

(1) Kant ha iniziato la psicologia, senza mettervi mano deliberatamente; e ciò per quasi tutte le questioni, certamente per le più importanti — Vedi a questo proposito nella « *Critica della Ragion pura di Kant*, studi del Prof. *Ragnisco* » il capitolo III della parte terza; e nel Cantoni l' osservazione frequente della mancanza dell' indagine psicologica nelle *Critiche*, specialmente a proposito dei giudizi sintetici e dell' imperativo categorico.

Il *Riehl* considera come un merito di Kant il non aver ricavata la dottrina gnoseologica dalla psicologia; ed è un merito infatti l' aver lasciate impregiudicate le questioni psicologiche attinenti alla gnoseologia, sgombrandone però il cammino.

Sta bene: ma chi dice che unico e universale canone di metodo, per ogni ricerca genetica, sia la presupposizione di una anteriore non esistenza di ciò che si ricerca?

È questa una questione importantissima la risoluzione della quale si impone come assai urgente allo scopo di esaminare bene il valore di certe pregiudiziali che spesso si accampano ad arrestare le ricerche scientifiche, specialmente nelle questioni gnoseologiche. La filosofia, che delle scienze, per ciò che riguarda il metodo, deve essere maestra, è qui, invece, ridotta a meditare l'esempio che altre scienze le offrono, pur tenendo stretto conto delle differenze del proprio oggetto.

È *assolutamente necessario* alla scienza economica contemporanea presupporre una primitiva assenza dell'istituto della *proprietà* per esaminarne l'origine? Non solo l'economia non ritiene ciò necessario, ma lo ritiene anzi dannoso e condanna spesso le costruzioni genetiche degli economisti dei secoli XVII e XVIII, presupponenti quell'ipotetico *stato di natura* senza proprietà, che può far comodo come supposizione dimostrativa, ma non deve servire come punto di partenza. La natura e l'origine della proprietà si rivela nella storia di essa, e coll'osservazione delle varietà del suo funzionare presente: si rivela analogicamente, induttivamente, e perciò con quella certezza sempre relativa su cui si fonda lo sviluppo perpetuo della scienza.

Così per l'astronomia: l'osservazione dei fatti cosmici presenti e attualmente svolgentisi ha portato alla cognizione dell'origine dei corpi e dei sistemi celesti, senza presupporre la precedente

inattività, ossia un incominciamento del moto nella massa.

Comprendo che la cosa è assai diversa per i fatti psicologici e logici, specialmente quando si riflettano nella gnoseologia; ma questa diversità fornisce la ragione della nostra tendenza a vietarci la ricerca genetica dei fondamenti intellettuali, non fornisce però la legittimazione del divieto medesimo.

Infatti la differenza che specializza la ricerca psicologica e logica presenta tanto al pensiero volgare. quanto pur troppo al pensiero filosofico il pauroso dubbio: " Se, mentre ricerchiamo l'origine di un concetto o di un principio, essi vigono e imperano sugli atti della nostra mente, come potremo con essi portarci al limite in cui essi hanno cominciato ad essere, che è pure il limite in cui essi non erano? "

Dubbio infecondo quanto ingiustificato, perchè non si tratta di portarci a nessun limite di tempo, ma di ricercare una *natura* induttivamente, esaminando e comparando ciò che ora avviene e sappiamo. (1) E se il concetto o il principio, di cui ricerchiamo, colla natura, l'origine, guida la

---

(1) Non mi persuade pienamente la distinzione dei metodi di ricerca gnoseologica che risulta dall'opera dell'Heymans « Erkenntnisstheorie und Psicologie » secondo la recensione del Benzoni (Rivista italiana di Filosofia, anno 1890, 1. fasc.): « Recenti soluzioni del problema della conoscenza. »

Giacchè lasciando da parte il metodo critico-teleologico, di cui il Benzoni cita come esempio il Gioberti, i metodi *genetico empirico* e *analitico empirico* debbono e possono integrarsi. Il tenerli separati, come fa il Benzoni, ponendo come esempio del primo la filosofia di Rosmini e Mamiani e del secondo quella del-

nostra mente e vi impera, ascoltiamoci attentamente, e nei varii atteggiamenti, nei varii rapporti in cui quelli si potranno manifestare per la congiunzione loro colle altre proprietà o cogli acquisti del nostro pensiero noi potremo stabilire, coi metodi della scienza induttiva e comparativa, come e perchè essi siano.

§ 3° *Confronto fra la ricerca della validità dell'* a priori *e la ricerca della natura dei principii.*

Poichè i grandi maestri tutto a tutti insegnano, anche quando non tutto a tutti persuadono, Emmanuele Kant ha dato colla dottrina dei fondamenti dell'*a priori* un indirizzo di ricerca lungo il quale si può procedere anche molto lontano da lui, ma sopra tale linea che non si torca dal raggio del suo intelletto, sulla linea dritta tracciata dallo sguardo critico della sua mente.

Kant si propose nella Critica specialmente la ricerca del fondamento di validità e di *obbiettività* dell'*a priori*: questo, come dice anche il Cantoni, è lo scopo ultimo dell'opera sua. — " L'*a priori* per Kant ha valore obbiettivo quando o

---

l' Ardigò e del Sergi, fa supporre che l' analisi non possa mai stabilire il nucleo genetico, dare, infine, un fondameno analitico positivo a una ricerca gnoseologica la quale si valga di dati genetici in tutto il suo cammino ulteriore dopo averli scoperti e assicurati con analisi, comparazione, induzione. Una conciliazione fra questi metodi fu tentata dal Natorp, ma in altro senso, studiando cioè i rapporti fra l' elemento obbiettivo e subbiettivo della conoscenza (Ueber obiective und subiective Begrundung der Erkenntniss) — Vedi il citato articolo del Benzoni.

in quanto è parte integrale, anzi principio immediato di una cognizione sperimentale ".

Orbene: che cosa intercorre fra il ricercare la validità e l'obbiettività di un dato nella sua applicazione, in quel suo attuarsi o applicarsi nell'esperienza, che il Kant chiama *Anwendung*, e il ricercare nell'esperienza la natura del dato medesimo?

La differenza effettiva consiste nello scambio tra l'obbiettività semplice del dato, e la sua realtà di natura; poichè l'altra differenza che consisterebbe nella tramutazione dell'*a priori* ad esperienza è la medesima altrimenti pensata.

Per Kant l'*a priori* è *valido* ed *obbiettivo* se l'applicazione esiste. E se l'applicazione non esistesse? In tal caso dovremmo noi dire che l'*a priori* rimane tale senza essere nè valido nè obbiettivo, o che senza validità e obbiettività non sarebbe nemmeno un *a priori*? Esplicitamente la vera interpretazione del pensiero di Kant è quest'ultima: e infatti la obbiettività è la prova della soggettività dell'*a priori*, di quella soggettività in che consiste la ragione dell'universalità. Orbene, se, tolta la obbiettività, rimane tolta pure la soggettività, perchè questa si trova solo colla universalità e quindi colla necessità, se la questione kantiana si risolve nella ricerca della obbiettività ed è perciò una ricerca progressiva, una ricerca, cioè, che va dal dato mentale alle cose, seguiamo noi pure la stessa via: spezzando però il circolo in cui Kant si richiudeva quando presupponeva ad un tempo la soggettività come fondamento dell'obbiettività e per converso.

Questo circolo era ammissibile per lui, il quale aveva assunto per proprio compito di di-

mostrare la *validità* di un a priori che rendesse possibili le scienze; e perciò il procedimento progressivo era una *deduzione*. Non è ammissibile per noi che nell' esperienza ricerchiamo i vari atteggiamenti e i vari rapporti in cui le forme ritmiche mentali appariscono, per inferirne, non la *validità* come forme soggettive, ma la esistenza come tali e perciò anche la loro *natura*, la quale, all' infuori di ipotesi cronologiche impossibili, è, medesimamente, la loro *origine*.

Spezzato il circolo, noi ci troviamo sulla linea tracciata da Kant a un punto di partenza, definito e positivo: il dato dell' esperienza concreta. E questo è anche il πρῶτον dell' *Organo* aristotelico.

CAPITOLO II.

Il primo logico nell' ORGANO di Aristotele

§ 1. *Carattere dell'* Organo *aristotelico in ordine ai principii logici.*

Il nome di *principii logici* (λογικαὶ ἀρχαὶ) si trova la prima volta in Galeno (1). Ma se essi nell' *Organo* di Aristotele non formano oggetto di trattazione sistematicamente distinta, se, per ricavarli, bisogna esaminare l' *Organo* (2) tenendo fermi alla memoria i *Metafisici*, e con questi comparando quello, ciò deriva da quel procedimento, che modernamente chiamerebbesi positivo e induttivo, con cui le dottrine dell' *Organo* sono via via ricavate: l' esame obbiettivo del linguaggio, l' esame obbiettivo della dimostrazione, l' esame obbiettivo dell' errore forniscono ad Aristotele il mezzo di porre leggi, che per altri saranno regole, che, in generale, serviranno per il ragionamento deduttivo; ma induttivamente ricavate. Si capisce dunque perchè i *principii* non ab-

(1) Vedi Prantl. Geschichte der Logik Vol. I. pag. 562 Leipzig 1855. Il Prantl attribuisce questa più distinta menzione che Galeno fa dei *principii* a quella tendenza all' universalità scientifica che la logica cominciava allora ad avere, mentre i principii dovrebbero servire soltanto alla certezza dimostrativa. Da questa tendenza derivò, secondo me, la trasformazione metafisica di gran parte della dottrina logica.

(2) Fra i luoghi dell' Organo, dai quali meglio si può ricavare qual concetto avesse Aristotele dei principii logici, vedasi specialmente: Categorie 7, c. 8, Analitici posteriori, c. 2.° 3.° 5.° 6.° 8.° 9.° 10.° 11.°

biano nell' *Organo* una trattazione distinta, ma diffusa per tutti gli argomenti: quando la logica di Aristotele sarà dai successori dell' antichità e del Medioevo compendiata, riflessa, ridotta a codice della ragione, vedremo i principii comparire generalmente come capitolo a parte, e come capitolo introduttivo specialmente nell' età moderna, perchè i *principia probationis* vi assunsero una dogmatica priorità psicologica. Allo stesso modo, nell' *esposizione* della scienza diventa primo dato ciò che nella *invenzione* o *ricerca* è stato ultimo risultato. L' *Organo* presenta tutti i caratteri della ricerca, più che della esposizione.

Ma ciò, invece di essere per noi una difficoltà, è un grande vantaggio, poichè noi veniamo così ad avere nell' *Organo* una testimonianza assai valevole, non solo perchè grande sia l' autorità del filosofo, ma anche perchè ci presenta già compiuto un lavoro di analisi diretta. (1)

Per quest'ultima ragione, e soltanto per essa, è bene che noi cerchiamo di determinare il valore preciso, in Aristotele, di ciò che fu chiamato poi principio logico.

---

(1) Il Lotze (Logik, Leipzig, 1874, p. 108) dichiarando di seguire, nella sua esposizione della dottrina del *Sillogismo e delle forme sistematiche*. non l' originale aristotelico ma le più comode adattazioni posteriori, rimprovera come una inutile *coquetterie* il ricorrere, al libro del grande filosofo quando non si tratti della *storia della logica*, ma della logica in se stessa. Ora, per l' esposizione delle forme tradizionali, l' osservazione è giustissima; ma per la piena conoscenza della logica anche nelle sue psicologiche ragioni è particolarmente necessario ricorrere alla fonte diretta, perchè avendovi largamente attinto con piena libertà menti di altra natura e di altrotempo, ne turbarono la cognizione genuina.

§ 2. *L'* a priori *e la certezza immediata secondo l'* Organo *aristotelico*.

Dichiarerò subito il risultato della mia ricerca, istituita nell' Organo tenendo presente la definizione che dei *principii logici* ha dato Kant nella sua *Logica*, come " giudizi a priori immediatamente certi che servono a dimostrare altri giudizi e non sono essi stessi subordinati ad alcun altro „. (1) Aristotele aveva definito l' ἀρχή: " Αρχὴ δ' ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος, ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστιν ἄλλη προτέρα „ (Analitici posteriori — I, 2).

Considerando ora la definizione di Kant noi possiamo, facendo astrazione dall' esclusiva forma di *giudizio* che il filosofo di Königsberg come A-

---

(1) *Logique* de Kant, par F. Tissot (Paris, 1862 pag. 164)

Nelle lezioni sulla *Logica* il Kant si attiene in massima ad Aristotele, conformemente alla sua asserzione che questi ne fosse il creatore definitivo; nell' esposizione però si trovano larghi e importanti riflessi della dottrina gnoseologica svolta nella *Critica*: ed anche, come vedesi, nella definizione dei principii. — Nella *Critica* egli discute spesso ciò che nella logica espone. Per esempio: « Taluni principii *a priori* sono così chiamati (principii trascendentali dell' uso dell' intelletto) non solo perchè essi sono la base di altri giudizi, ma anche perchè non sono essi stessi fondati sopra conoscenze più elevate e generali. Questa proprietà non li dispensa sempre da una prova. Perchè, quantunque questa prova non possa essere stabilita obbiettivamente ed ogni conoscenza sia invece base del suo oggetto (seines Obiects zum Grunde liegt) ciò non impedisce che una prova non possa essere desunta dalla possibilità della conoscenza dell' oggetto in generale e che questa prova non sia necessaria; altrimenti il principio incorrerebbe nel grave sospetto di essere un' affermazione gratuita (erschlichenen Behauptung) » (Vedi CANTONI. *E. Kant.* I. 160).

ristotele attribuiscono al *principio*, riconoscere in essa gli elementi seguenti:

1.° *L' a priori.*

2.° *La certezza immediata.*

3.° *L' uso nella dimostrazione.*

4.° *La indipendenza da altri giudizi.*

1.° I principii sono giudizii *a priori*. Ora l' *a priori* può essere assunto sotto tre significati: logico, gnoseologico, psicologico.

Nella definizione aristotelica del *principio*, l' *a priori* non comparisce in modo speciale, o si può includere indifferentemente nell' ἄμεσος e nel μή ἐστιν ἄλλη προτέρα. Benchè però la derivazione dell' *a priori* dall' Organo aristotelico si presenti come assai facile, essa, invece, offre la massima difficoltà, quando si voglia desumere il valore dei concetti, più che dal valore etimologico della parola, che qui non ci sarebbe sufficiente, dal significato che essa parola ha assunto quando un autore l' ha usata. E nel caso nostro, l' *a priori* kantiano potrebbe supporsi corrispondente al concetto aristotelico di πρότερον o a quello di πρῶτον, o a quello di ἀρχή. Ora nè il πρότερον, nè il πρῶτον, nè l' ἀρχή hanno nell' *Organo* il valore dell' *a priori* kantiano e post - kantiano.

Il principio aristotelico è anzitutto logico, e tale si conserva anche negli accenni che lo Stagirita ne fa nei libri metafisici. Sopratutto serve a dimostrare ciò la relatività che lega il πρότερον al πρῶτον: relatività per cui anzitutto il πρότερον sta al πρῶτον come un numero qualsiasi sta all'uno, ordinalmente non addizionalmente, senza che provenga da ciò l' indissolubilità dell' uno stesso in sotto ordini a lui proprii e precedenti; per cui quindi il πρῶτον sta al πρότερον, non come il generante al generato, ma come il primo anello di una catena ai susseguenti: e questa catena è la catena logica.

In un capitolo delle *Categorie* (il IX), Aristotele (1) enumera in questo modo i diversi signi-

---

(1) Mi sarei guardato dal trarre un così importante appoggio al mio asserto dal primo libro dell' *Organo*, le *Categorie*, se il dubbio sull' autenticità di esse portasse grave pregiudizio al mio ragionamento. Ma ciò non avviene, perchè a qualsiasi autore appartengano le *Categorie*, esse riflettono, meglio ancora che gli altri libri, quel carattere di analisi obbiettiva del discorso, che a noi giova. Da altra parte esaminando i dubbi che il Prantl solleva contro l' autenticità delle *Categorie*, non rimane infirmata, anzi stabilita la correlazione di questo primo libro colle altre parti dell' Organo; rimane, per di più, stabilito che se un compilatore vi fu, esso dovette trarre la sua dottrina da fonti aristoteliche (Vedi *Geschichte der logik* Vol. I. pag. 90-91 Lepzig 1855). Anche lo Spengel non crede alla genuità delle categorie; ma l' opinione dello Zeller che il contenuto del libro sia fondamentalmente aristotelico, salvo i ritocchi e le osservazioni posteriori, risu ta dalle stesse osservazioni del Prantl; l' esame dei libri aristotelici e l' idea che possiamo farci della varia manipolazione di queste opere, anche solo dopo gli studi non più recenti dello St. hr ci inducono nell' opinione che il pensiero di Aristotele debba essere giudicato con astrazione da qualsiasi giudizio sulla forma dei singoli libri. — Cosicchè io ardirei porre in dubbio il valore del giudizio del Prantl sulla perfezione formale del primo libro dell' Organo: egli dice che, così com' è, è troppo brutto per venirci da Aristotele (scheint mir das Buch, sowie es ist, zu schlecht zu sein, um von Aristoteles herzrühren): Ciò sembrami importare assai poco quando non si riesca a negare la coordinazione delle Categorie col resto della logica. — Il Brandis si limita a negare l' autenticità dei *postpraedicamenta*, e il Prantl, oltre questi, negherebbe anche il ποῦ e il ποτέ; è evidente, almeno per quest' ultimo, la preoccupazione teoretica che portava i discepoli delle scuole germaniche a ridurre il numero delle categorie a semplice sviluppo dell' οὐσία. — Sono tendenze o interpretazioni, ma non argomenti di negazione del valore organico di una parte importantissima del pensiero aristotelico.

ficati del πρότερον (1): 1° ciò che è primo rispetto al tempo; 2° ciò che non è reciprocabile rispetto a un altro dato nel trarre la conseguenza sull' essere di una cosa; per esempio dal *due* riceviamo la conseguenza che l'*uno* è; ma dall' uno non risulta reciprocamente necessario che il due sia; perciò diciamo l'*uno* πρότερον rispetto al due; 3° secondo un ordine dato, come nelle scienze, nei discorsi; 4° secondo l' eccellenza naturale, onde la plebe chiama προτέρους i migliori della città. Questi erano i quattro significati, promessi da Aristotele in principio del capo: ma poi ne aggiunge un quinto, venendo a concludere che il πρότερον non si dice più soltanto in quattro sensi; τετρακῶς, ma in cinque, κατὰ πέντε τρόπους. E il quinto senso, che è aggiunto quasi a modo dubitativo (δόξειε δ'ἂν), sarebbe quello che direttamente c' interessa. Di due cose, dice Aristotele, che secondo la conseguenza si reciprocano, quella che in qualche modo è causa dell' altra, si può dir prima per natura. Per esempio, se è vero che l' uomo è, è vera la proposizione colla quale dico che l' uomo è; e reciprocamente, se è vera questa proposizione, è vero che l' uomo è. Ma l'esser vera la proposizione, non è causa che l' uomo sia; che l' uomo invece sia è causa dell' esser vera la proposizione con cui io ciò affermo. E così in genere se la cosa è, è vera la mia affermazione di essa; se non è, la mia affermazione è falsa; dunque la

(1) Noto che anche qui come in quasi tutto l' *Organo*, conformemente allo spirito dell' opera stessa, non crea la scienza ma la desume; non dice quindi, il πρότερον dev' essere inteso in quattro sensi; ma, *è inteso, è detto, è enunciato:* λέγεται.

cosa, in genere, è causa che sia vero o falso il discorso sopra di essa: la cosa dunque è il πρότερον.

Non a caso Aristotele questa ultima accezione del πρότερον aggiunge, in modo dubitativo, alle quattro che sole aveva in principio annunciato. Poichè se Aristotele si fosse arrestato a stabilire la reciprocanza fra le due affermazioni: *l' uomo è; la proposizione, con cui dico che l' uomo è, è vera*, non avrebbe, nemmeno apparentemente, oltrepassato i termini della causalità logica. Giacchè, senza punto ricercare la verità intrinseca dell'una o dell' altra proposizione e le fonti di tale verità, sarebbe stato a lui perfettamente legittimo stabilire tra di esse tale rapporto, che la verità dell' una traesse seco la verità dell' altra, e per converso. Anche in questa semplice reciprocità la causalità logica avrebbe esercitato il suo effetto; giacchè la verità della prima avrebbe avuto per causa la verità della seconda e per converso. La causalità logica però non ha alcun bisogno di supporre la priorità temporale rispetto al contenuto: le due proposizioni possono essere nate ad un parto, e il criterio temporale essere spostato a volontà dall'una all' altra.

Ma Aristotele a tale reciprocità non si arresta, benchè recisamente l' esprima (1); e viene allora in campo un nuovo concetto di cui abbiamo ad occuparci: τὸ πρᾶγμα. E dice quindi: il πρᾶγμα fa essere vera la proposizione, ma la pro-

(1) Εἰ γάρ ἐστιν ἄνθρωπος, ἀληθής ὁ λόγος, ᾧ λέγομεν ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος· καὶ ἀντιστρέφει γε· εἰ γὰρ ἀληθής ὁ λόγος, ᾧ λέγομεν ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος, ἔστιν ἄνθρωπος.
Categorie IX

posizione non fa esser vero il πρᾶγμα. Ora ciò è perfettamente chiaro: certamente io pongo la cosa estranea e precedente al mio proprio λόγος; non è il mio λόγος che la crea, e questa estrinsecità della cosa al λόγος resterà argomento precipuo della filosofia fino all' opera di Kant, ed oltre. Intanto però se la causalità logica non raggiungesse il πρᾶγμα, questo non sarebbe più strettamente *logico* (λογικόν). Aristotele sfugge a questa difficoltà col porre la causalità logica tra il πρᾶγμα e la proposizione che lo afferma, pur negandola tra la proposizione e il πρᾶγμα.

Ed è questo in Aristotele un fatto importantissimo; in quanto, per tal guisa, il πρᾶγμα diventa πρῶτον e ἀρχή della logica

Ed è l'*a priori* di Kant? Quest'ultimo ha tre determinazioni: la soggettività, l' universalità, la necessità; e queste determinazioni, per il duplice processo di possibilità e di derivazione, sono tali che la prima ha la sua dimostrazione nelle due altre; e queste nella prima. Per arrivare dal πρᾶγμα di Aristotele alla soggettività dell' *a priori* kantiano, è necessario uscire completamente dalla logica, quale Aristotele l' intese, e passare nel campo gnoseologico: vedere cioè come si costituisca in noi la nozione della cosa, rispetto alla realtà di questa. Ma certo, nel campo logico, tenendo come principio il πρᾶγμα esso non è a priori. E quindi già da questo punto la definizione data da Kant al principio logico non avrebbe, riguardo al primo concetto ossia l' *a priori,* rispondenza precisa in Aristotele.

Questo che ho citato è l' unico luogo dell' *Organo* donde si possa desumere l'assolutezza di un *primo logico*: che dei primi logici debbano esservi

Aristotele dice in più luoghi, che questo e questi siano *primi logici*, bisogna desumere.

L' unica affermazione recisa, poi, intorno a un dato principio logico è nei *Metafisici* (IV.[Γ.]3) ove si parla del principio di contraddizione; ma di questo si dice: " Tutti i dimostranti conducono a questa estrema opinione: εἰς ταύτην ἐσχάτην δόξαν. Δόξα, adunque, è anche la proposizione che la stessa cosa non possa convenire e non convenire nello stesso tempo ad un'altra sotto lo stesso rispetto, che non si possa nello stesso tempo supporre l' essere e il non essere: δόξα, che di per sè stessa non avrebbe valore universale se non vi si aggiungesse l' immediata certezza di cui parleremo fra poco. L' ἀρχή è dunque un dato logico a cui viene ad aggiungersi la certezza (1).

Se adunque nella definizione di Kant troviamo due elementi: l' *a priori* e la *certezza immediata* come distinti, ad essi in Aristotele non risponde che un solo: la certezza immediata. — Anche in Kant l' immediatamente certo coincide coll' *a priori*, ma se fra di loro intercorre un rapporto di equivalenza essi però sono l' un dall'altro distinti. — La soggettività distingue l' *a priori* e produce l' immediata certezza. Per Aristotele l' ἀρχή è determinato dalla certezza stessa immediata. Egli infatti dice nel primo capitolo dei *Topici*: " Vi sono verità prime che non da altre,

---

(1) Aristotele dice sempre che il principio dev' essere certo per sè stesso; ma deve intendersi che la certezza di esso non deriva dalla certezza di altro principio; ossia che è *primo* nella logica. Ma se la genesi della certezza è psicologica, il principio come δόξα deve riceverla per via estrinseca senza contraddire alla sua natura

ma per sè stesse hanno certezza (πίστιν) perchè non si deve ricercare nei principii della scienza il perchè; ma ciascun principio è per sè stesso certo (πιστήν) „ L' elemento adunque che costituisce il πρότερον in πρῶτον è la πίστις Questo è il vero carattere del sapere: al quale carattere corrispondono principii logici, in quanto da essi sono determinati; e l' ἄμεσος non è tale perchè sia posto assolutamente immediato per qualche estrinseca ragione spiegabile o non spiegabile; ma perchè soltanto, mentre gli altri giudizi sono soggetti a dimostrazione, esso è soggetto soltanto alla credenza che tramuta, per virtù sua, la δόξα in ἐπιστήμη, e in ἀρχή. Ora sta qui tutto il nodo della questione: la genesi della πίστις: Aristotele la pone, per lui è data; Kant la prova; per lui anche è data, ma mostra la sua ragion d' essere; la psicologia la ricostituisce e la legittima.

§ 3° *L' universalità e l' indipendenza del principio secondo l' Organo Aristotelico.*

Terzo elemento del principio logico, secondo Kant, è la capacità di servire per qualsiasi altro giudizio: ora qui ci conviene considerare per quali condizioni un giudizio può servire di dimostrazione ad altri giudizi. Riservandoci di trattare più oltre la questione se il principio sia concetto o giudizio; dobbiamo intanto osservare che se un giudizio può avere un' applicazione assolutamente universale, ciò non può essere che conseguenza dell' universalità de' suoi termini. — Il giudizio " quest' uomo è bianco „ non può avere applicabilità universale, perchè l' universalità assoluta non compete nè a *quest' uomo*, nè a *nomo*, nè a *bianco*.

Un giudizio servirà dunque alla dimostrazione di tutti gli altri quando sarà costituito di concetti universali. — Ma nel nostro modo di concepire l' universalità è compreso sia il κατὰ παντός sia il καθόλου (1): ora tra l' uno e l' altro intercede una gravissima differenza. Se si tratta del κατὰ παντός, il predicato è attribuito a tutto un genere di soggetti, composto di un dato numero n di individui, allo stesso modo che poteva essere attribuito a un numero immediatamente inferiore $n - 1$; in altre parole se una data specie è costituita di mille oggetti, io attribuisco il predicato ad uno, poi a due, poi a tre, ecc; poi a novecentonovanta nove, poi a mille; quando sarò giunto a quest' ultimo numero l' operazione da me fatta sarà diversa da quella che io feci attribuendo il predicato ai novecento novantanove? Cambia forse il valore del predicato attribuito? No. Era lo stesso, identico processo quello per cui io ho attribuito il predicato *bianco* ai novecentonovantanove individui, e quello per cui io l' ho attribuito ai mille; che questi mille siano il tutto del genere, mentre il novecentonovantanove erano il tutto meno uno, è circostanza estrinseca. Affatto diverso invece il καθόλου. Esso è un dato che vale per tutto anche quando a tutto non sia stato prima applicato; anche prima di applicarsi. Il καθόλου sviluppa da sè stesso la propria potenzialità dimostrativa, che gli deriva dall' essere *per sè* (καθ' αὑτὸ), cioè dall' essere contenuto nella definizione stessa della cosa (2), il

(1) Vedi *Analitici posteriori*.

(2) Il sapere per definizione è il sapere perfetto, il risultato dell' *Apodittica* dell' Organo. — In ciò Aristotele è il continuatore della filosofia socratica e platonica: anzi, il contenuto della definizione collega la logica alla metafisica — Vedi PRANTL I. pag. 31-35

che è quanto dire nell' essenza della cosa. Ora l' uso universale del principio, come dimostrazione di altri giudizi, dipende dal porre come universali nel senso del καθόλου i concetti che lo costituiscono. " *Ciò che è è* „ è principio universale perchè universali sono i concetti in cui si risolve. L' universalità adunque dell' uso del giudizio è l' universalità stessa del concetto e siccome dove questa sia Aristotele deliberatamente non dice, noi dobbiamo ritenere come unici universali le categorie, e ritenere come principii universali quei giudizii di cui le categorie costituiscono il soggetto. — Ma, ciò dicendo, la questione non è risolta: valevoli per la dimostrazione di tutti i giudizi sono quei giudizi di cui i concetti sono concepiti come universali ; ma siccome qui si tratta di principi logici, queste universalità devono avere immediata certezza; una delle due adunque: o derivare questa immediata certezza dall' universalità stessa; o aggiungere anche a questi principii supremi universali l' elemento già accennato della πίστις: al primo partito si attiene Kant; al secondo deve attenersi Aristotele per non aver dato alcuna dimostrazione delle reciprocità o identità dell' universale coll' immediatamente certo (1).

Il quarto carattere, l' indipendenza da altri giudizi, è in Kant conseguenza dell' *a priori,* in Aristotele conseguenza della πίστις; quando però

(1) Nel cap. 3.° degli *Analitici posteriori* Aristotele si limita ad affermare e a chiarire che la dimostrazione per circolo, all'infinito, non è vera dimostrazione; che per avere questa bisogna che si arrivi a un dato immediato, ossia avente certezza di per sè.

si sia ammesso che un giudizio costituisce la verità dell'altro; chè, del resto, se la verità di un giudizio dipende da un πρᾶγμα precedente, la πίστις avrà una causa nel πρᾶγμα stesso sensibile , e il principio, essendo tale in forza della πίστις, sarà pure tale in forza del πρᾶγμα.

§ 4. *Conclusioni — Primi logici e principii logici.*

Da questo rapido confronto che siamo venuti facendo delle dottrine aristotelica e kantiana intorno al principio logico, parmi risultare chiaramente :

1°. che per Aristotele il πρότερον, a cui il πρῶτον è relativo, è un *dato della conoscenza* da cui dipende un altro dato della conoscenza: io conosco A, perchè conosco B; conosco B perchè conosco C; conosco perchè conosco D; questo D però io conosco per null' altro che per sè stesso; la conoscenza di D ha il carattere della *credenza.*

2° che la credenza (πίστις) costituisce la *potenzialità dimostrativa* di ciò che nell' ordine logico è πρότερον, πρῶτον, ἀρχή.

3° che, in tal modo, il *principio logico* è il contenuto e la ragione della πίστις; diverso da ciò a cui, per renderlo certo, si applica. Se nell' ordine logico abbiamo dei dati precedenti (πρότερα) ad altri, e, in capo alle relative precedenze, il πρῶτον, la certezza di questo andrà ricercata in elementi organici dell'umano pensiero, da cui la ragione è caratterizzata.

4° Potremo quindi distinguere:

a) *Primi logici* che sono πράγματα, dati obbiettivi dell' esperienza.

b) *Principii logici,* elementi subbiettivi della *certezza.*

CAPITOLO III.

L' unità singola del primo logico

§ 1° *Valore del concetto singolo rispetto all' affermazione e alla negazione.*

Dalle conclusioni del paragrafo precedente non è ancora determinato quale dei due cardini di ogni processo razionale, il *primo logico* o il *principio logico* abbia carattere universalmente normativo; e quando questa questione noi risolvessimo sarebbe ancora a ricercarsi se essi debbano rimanere distinti per fondamentali ragioni, o se invece l' uno o l' altro presentino indizi di reciproca riduzione.

Necessaria preparazione a questa questione è, intanto, una più ampia determinazione della natura del *primo logico*.

Il *primo logico*, abbiamo detto, è πρᾶγμα. Ma la sua funzione nel processo logico si esplica come concetto o come giudizio?

Non si capirebbe alcuna funzionalità logica del πρᾶγμα, ossia del dato dell'esperienza, se non avesse efficacia nella determinazione del vero e del falso. Orbene nell' *Ermeneia* (Cap. I.) Aristotile dice: " Come nella mente vi è talvolta una nozione nè vera nè falsa e talora invece le è necessario essere o vera o falsa; così anche nella parola; poichè il falso è nella congiunzione (σύνθεσις) e nella disgiunzione (διαίρεσις). I nomi e le locuzioni (ὀνόματα, ῥήματα) ci appariscono simili alle nozioni senza congiunzione o disgiunzione; come *uomo*, *bianco* se nulla vi si aggiunga; e qui non vi è in al-

cun modo nè vero, nè falso. E difatti: l' ircocervo significa bene qualche cosa ma nulla nè di vero nè di falso se non si aggiunga l' essere o il non essere o semplicemente o secondo il tempo „ (1).

Questa fondamentale dottrina aristotelica che si può considerare come una delle fonti principali della logica scolastica fu più volte esaminata e discussa.

E come trasformazione di questo problema possiamo considerare quello che ancora oggi si agita sulla priorità del concetto rispetto al giudizio o del giudizio rispetto al concetto. Dalla *Critica* kantiana, e in ispecie dalla dottrina delle *Categorie*, si potrebbero trarre due soluzioni opposte:

1° che l' affermazione e la negazione siano soltanto nel giudizio; in quanto sono categorie, e le categorie risultano dall' analisi del giudizio.

2° che l' affermazione e la negazione siano

---

(1) Più affine al nostro modo di considerare questa questione è la dottrina di Rosmini « il vero e il falso essere la qualità dei *giudizi* e degli *assensi* dell' uomo. Se l' uomo assente a ciò che è, il suo assenso è verace, se assente a ciò che non è, il suo assenso è mendace. » Il vero risulta anche qui da una sintesi metafisica del dato della conoscenza coll' idea di essere, avente in sè per intuito psicologico, il germe del reale assoluto. Ma l' assenso può essere dato anche senza duplicità di termini, e questo è a noi, per ora, importante: perchè l' idea di essere che sarebbe implicata nell' assenso non costituisce da sè un secondo termine. È inoltre da notarsi che, riducendo il fatto del vero e del falso al fatto psicologico dell' *assenso*, ci avviciniamo di molto allo scoprirlo nel semplice e singolo fatto della percezione, la quale, sia come indipendente dalla sensazione, alla maniera del Reid, sia come corrispondente ad essa alla maniera del Lotze, viene a costituire nella maggior parte delle dottrine, anche disparate, un dato positivo di verità, implicante affermazione di questa, come da ultimo per Bain e per Stuart Mill.

nel concetto, perchè anche questo risulta da una sintesi, e la sintesi è il fatto generico corrispondente alla forma specifica del giudizio.

Questa duplicità di interpretazione di cui è passibile in questo punto la dottrina kantiana, ci consiglia di considerare la questione in sè stessa riprendendo l' esempio addotto da Aristotele.

Se io dico: " *L' ircocervo non è* ", questa proposizione corrisponde ad una serie di stati psichici di cui uno solo può avere il nome logico di negazione (1).

E infatti: In quanto io enuncio il soggetto, io ho una chiara coscienza della rappresentazione mentale di esso. Senonchè, di subito, per effetto della natura speciale di questa rappresentazione e del richiamo associativo di altri fatti, che accompagnarono il suo effettuarsi, sorge la nozione dell' *io*, indissolubilmente vincolata, per le condizioni in cui questa si forma, colla nozione dell' *esterno*, del *reale*, dell' *obbiettivo*, del *non io*. Il predicato *non è* esprime nulla più che una *limitazione* del concetto d' *ircocervo*: limitazione che non avrebbe ragion d' essere, se nel mio pensiero non si costituisse la dualità dell' *io* e dell' *esterno reale* (non-io). Se noi elidiamo questa limitazione, insieme colla dualità che la produce, se cioè ci proponiamo di stabilire (per esempio,

(1) Vedi la *teorica degli assentsi* nella *Logica* del Rosmini. — Anche senza seguire tutti i ragionamenti del nostro grande filosofo sulla distinzione fra l' affermazione e la credenza, la separazione di quest' ultima è un punto di partenza gnoseologico e logico di somma importanza.

sotto l' impero della nozione generica di *fatto*) la continuità fra ciò che diciamo fatto mentale e ciò che diciamo fatto reale od esterno, la negazione " *l' ircocervo non è* " non ha più fondamento, e il dire " l' ircocervo è " equivale alla semplice enunciazione " ircocervo ", in quanto l' una e l' altra formola enunciano la presenza del fatto psichico della rappresentazione.

Con ciò non si vuole infirmare, come vedremo in seguito, che i rapporti di *vero* e di *falso*, i fatti psichici dell' affermare e del negare abbiano assunto nell' *essere* e nel *non essere* della copula la loro espressione normale, si vuole soltanto stabilire che dal πρᾶγμα singolo, già risultante da sintesi, ed espresso in un concetto, si origina nell' organamento logico il vero ed il falso; che, se per dichiarare l' avvenuto fatto psicologico dell' affermazione noi diciamo *è*, l' avvenuto fatto psicologico della negazione noi diciamo *non è*, l' uno e l' altro sono avvenuti medesimamente e coincidentemente col costituirsi della rappresentazione singola e del relativo concettto.

§ 2° — *Il vero e il falso nel* πρᾶγμα *o dato ıedl' esperienza.*

Il concetto semplicemente enunciato è un primo vero, perchè afferma un fatto, ossia quell' atto dello spirito (sintesi) mediante il quale si fissano due dati come appartenenti ad unità. Questa sintesi è un *vero* perchè le si può contrapporre il *falso*. Se infatti per Tizio la sintesi avviene, per Caio non avviene; e l'opposizione di stati d'animo che si riscontra tra Tizio che comincia il suo discorso dicendo: " L' ircocervo . . . " e quella di Caio

che s' accorge di non poterlo seguire perchè non comprende la sintesi immaginativa di Tizio, ossia perchè in lui tale sintesi non avviene, è originariamente e inizialmente opposizione tra *vero* e *falso*. Giacchè se, come in alcun punto dice Aristotele, carattere del vero è la consonanza di tutti i suoi elementi, mentre carattere del falso è la dissonanza (1), in Tizio avviene la detta consonanza, mentre in Caio è dissonanza. Dato un vero e un falso è necessario che la lite sia diffinita, ma per diffinirla conviene che si esca per così dire da essa, perchè se la consonanza e la dissonanza si tengono nelle condizioni primitive, ossia proprie di Tizio e di Caio, Tizio potrebbe all' infinito dire: " *L' ircocervo è* „ e Caio " *l' ircocervo non è* „ senza che nulla potesse aggiungersi all' una o all' altra affermazione per farla trionfare. Allora Tizio, per esempio, mostrerà un disegno rappresentante l' ircocervo. E questo disegno sarà la *seconda verità* dell' ircocervo, e l' opera del disegnatore costituirà nuova consonanza nella mente di Tizio; a cui risponde nuova dissonanza nella mente di Caio, il quale non può senza disagio unire in sè i dati che Tizio e il pittore hanno congiunto. Nuova lite, nuovo bisogno di uscire dai termini della questione, di cercare nuova testimonianza. Finalmente Caio presenterà a se stesso tutti gli animali viventi che sono a sua conoscenza, mostrando come in nessuno consuonino i dati sensibili come nel concetto di Tizio e nel disegno del pittore.

---

(1) *Ethica Nicomachea* I. 8.

Nella disputa che abbiamo supposto sono dunque tre i veri:

vero dell' idea — sintesi dell' idea
vero del disegno — sintesi del disegno
vero del reale — sintesi del reale.

La differenza tra i primi due *veri* e il *terzo*, consiste in ciò, che, per avere la terza testimonianza, Caio ha escluso dai fattori del vero l'attività mentale umana. Ossia, mentre, giudicando l' idea di Tizio ed il disegno del pittore, egli ha potuto dire: l' ha formata Tizio, l' ha formata il pittore; nel terzo caso presentando gli animali viventi di sua conoscenza egli ha detto: sono da sè. — In questo *essere da sè* consiste realmente il τὸ εἶναι e il τὸ μὴ εἶναι in cui Aristotele ripone il vero e il falso. Dimodochè si potrebbe stabilire questo specchietto:

	CERVO	IRCOCERVO
In idea	vero	vero
In disegno	vero	vero
Da sè	vero	falso

L' essere e il non essere non sono che nomi del *da sè* e *non da sè*. E perciò attribuire il vero e il falso esclusivamente all' *ircocervo da sè* sarebbe legittimo solo quando il *da sè* assoluto potesse darsi.

E qui sottentra Kant, il quale, quella stessa *Einbildungskraft* o potenza di sintesi immaginativa che in modo diverso crea i prodotti della così detta fantasia, fa agire anche nella conoscenza del reale fenomenico. Di modo chè non

sono eterogenei ma bensì omogenei i tre modi di apprendimento ch' io posso fare della nozione cervo: o da parole o da disegno altrui, o dalla sensazione.

E se sono omogenei, e io intendo stabilire una precedenza dell' uno sopra l' altro di questi veri, conviene che ricorra ad un elemento estraneo agli stessi modi conoscitivi ossia alla πίστις, per la quale avviene che facendo precedere la conoscenza sensazionale alle altre due, questa pongo come normale ad esclusione delle altre, richiudendo in essa il vero.

Aristotele dopo aver detto che il vero e il falso consistono nella congiunzione e nella disgiunzione, sente il bisogno di cercare un fondamento, che Kant direbbe trascendentale, ad essi; e dimostrando come esse si risolvano in un opposizione contradittoria (il che non è ancora, come vedremo, porre il principio di contradizione come principio logico assoluto), afferma che la contraddizione dev'essere nelle cose. La contraddizione, egli dice, consiste nell' essere necessario, per qualsiasi cosa (ἅπαν) che essa o sia o non sia, o abbia ad essere o non abbia ad essere, non nell'essere l' una cosa necessaria, quando si è fatta la divisione, (nel porre come necessario uno dei termini della divisione logica). " Dico essere necessario, che la battaglia navale domani avvenga o non avvenga; non già che sia necessario che essa domani avvenga, nè che sia necessario che domani non avvenga; ma essere necessario o l' avvenire o il non avvenire. Poichè essendo i discorsi ugualmente veri come i fatti (πράγματα), è chiaro che in tutto ciò che è tale da potere avvenire in due modi e da accogliere i contrarii, avviene la contraddizione. „

Ma dunque, per così esprimermi, la contradittorietà della contradizione, ossia l'es enza sua, dipende dal modo con cui noi concepiamo, i fatti o le cose esterne (τὰ πράγματα). Ossia dipende dal concetto della cosa esterna.

Noi possiamo dunque stabilire che la funzionalità logica del πρᾶγμα può essere di semplice concetto; producendosi dalla natura sintetica di questo e dalla sua corrispondenza colla rappresentazione psichica, il vero o il falso nell' organamento razionale.

CAPITOLO IV.

Il primo logico nella dimostrazione

§ 1° *Il primo logico nella dimostrazione della ricerca induttiva.*

Alla questione se il *primo logico* debba essere *giudizio* o possa anche essere semplicemente concetto, consèguita un' altra che le è legata stretta mente.

Si può dire infatti: – Anche ammesso che dal πρᾶγμα, inteso come concetto, possa originarsi il sentimento e quindi l' efficacia razionale della verità e della falsità, bisogna notare che vi ha una forma specifica di organamento razionale in cui consiste così l' essenza come l' ufficio precipuo e caratteristico della logica, cioè la *dimostrazione.*

Se anche possiamo ammettere che il fatto singolo, la cui unità si traduce nell' unità del concetto, sia di per sè il vero nel cammino della *ricerca,* ci riesce difficile ammettere che la medesima cosa avvenga in quell' altro cammino del pensiero razionale che è la *dimostrazione.* —

L' obbiezione si presenterebbe fondatissima.

Poichè la *ricerca* e la *dimostrazione* appariscono, anche a chi considera la natura psicologica dei fatti logici, in una parte importante, eterogenee. Vedremo entro quali limiti e su qual punto converrà fissare questa eterogeneità.

Limitiamoci per ora al confronto tra una *ricerca* induttiva e sperimentale e la dimostrazione relativa.

Se, per esempio, io ricerco la natura del calore nei corpi inorganici e lo costituisco unendo insieme i dati del movimento, della resistenza e dell' attrito, io dimostrerò che il calore equivale, geneticamente, a questi elementi, quando, dati in certa misura e relazione il movimento, la resistenza e l' attrito se ne ingenera l' elevazione di temperatura del corpo. Poniamo un caso speciale. Un proiettile lanciato dalla canna di un fucile, raccolto da terra dà alla mano che lo coglie una sensazione che è convenuto chiamarsi di calore. Osservo che cosa è avvenuto, perchè il proiettile, prima freddo, ora sia caldo: e trovo il movimento con una velocità data, la resistenza dell' aria e quindi l' attrito. Stabilisco adunque che questi tre elementi si riducano, insieme congiunti, in calore. Per dimostrare sottopongo un altro corpo alle condizioni del movimento, della resistenza, e dell' attrito. Se, in seguito a ciò, la temperatura del corpo è elevata, e così pure quella di altri corpi che io possa sottoporre alla stessa condizione, io avrò attinto la massima certezza intorno alla mia determinazione della natura genetica del calore.

Ma, si dirà, questa è la *prova* sperimentale, non è la *dimostrazione* razionale. Chi non vede però che la dimostrazione razionale ne risulta direttamente e che, se essa ci apparisce come esclusivamente costituita da una serie di giudizi, la prova ne è parte essenziale? Noi potremo stendere tutto il lavoro sperimentale e logico in questa forma:

Tesi: Il calore si genera dal moto, dalla resistenza e dall'attrito.

Dimostrazione: Il corpo A, il corpo B, il corpo

C ecc. sottoposti alle condizioni del moto, della resistenza e dell' attrito elevano la loro temperatura.

Tutti i corpi sottoposti a tali condizioni elevano la loro temperatura, e quindi il calore loro si genera dal moto, dalla resistenza, e dall' attrito.

La prova consiste nella premessa, la dimostrazione nella premessa e nella conclusione insieme congiunte. Ma che cosa le congiunge? Un atto dello spirito, che, considerato con criterio assoluto e da sè, senza riguardo alle sue giustificazioni psicologiche, non può essere che arbitrario. L'atto proprio, cioè, dell' induzione per cui la ragione, di suo arbitrio, passa dalle proposizioni aventi per soggetto il corpo A, il corpo B, il corpo C, ad una proposizione avente per soggetto il corpo universalmente considerato. Ora, allo stesso modo che passando dall' osservazione del corpo A all'osservazione del corpo B e da questa alla osservazione del corpo C, lo spirito segue la stessa via della ricerca, così questa stessa via egli non abbandona quando dall'osservazione del corpo C già racchiudente quella del corpo A e del corpo B, egli afferma di qualsiasi corpo.

Per chiarire ciò basterà por mente a quel che psicologicamente avviene quando passiamo dall' osservazione di un dato carattere in più individui noti al riconoscimento di questo carattere in *tutti* gli individui della stessa specie, ossia quando compiamo l' atto proprio dell' induzione. — All'enunciazione dell'universalità del soggetto, colla quale stabiliamo la legge induttiva, si accompagna la rappresentazione mentale di un oggetto simile a quelli che già abbiamo sperimentato,

salvochè i caratteri che sarebbero differenziali sono, per volontà nostra, attenuati: questo attenuamento è per una parte effetto di inibizione determinata dall' idea del valore universale che quella rappresentazione deve assumere, o, (che è lo stesso) dall' idea del valore concettuale che dobbiamo attribuirle, per l' altra è causa dell' universalità che essa, effettivamente, assume nell' organismo razionale che stiamo costruendo.

In questo fatto inibitorio consiste essenzialmente l' astrazione. — Ma, per quanto attenuato, non è men vero che quel nuovo fatto X che noi rappresentiamo si coordina con quelli che dall' osservazione risultano. — Chi ha osservato l'ingenerarsi del calore nel corpo A, osserva la medesima cosa nel corpo B, e, finita questa seconda ricerca, pone i risultati di essa insieme ai risultati della prima: addizione logica. -- E così dopo l' osservazione del corpo C. — Quando egli ha compiuto ciò, immagina un corpo X e gli conferisce obbiettività, desumendola dai caratteri di A, di B, di C; e, pure immaginativamente, egli aggiunge, sotto le citate condizioni, il carattere del calore (1).

---

(1) Qui la nostra trattazione cade sulla natura e sul valore dell' induzione, quantunque non sia questo lo speciale argomento assuntoci. — Il Prof. Benzoni nel suo lavoro sull' *Induzione* ha opportunamente distinti i varii significati psicologici e logici attribuiti all' induzione. — In nessuno di questi, però, è tenuto conto della funzione *immaginativa,* intesa non solo come produttrice di dati diversi dalle esperienze precedenti, ma, alla maniera kantiana, come organo della concezione del reale (Vedi Kant. *Critica della Ragion Pura - Analitica trascendentale.* Libro primo - Parte II., Cap. II., 2. *Von der Synthesis der Reproduction in der Einbildung*).

Questo prodotto della sua immaginazione egli schiera sulla stessa linea di A, di B, di C, di modo che quello che egli ha detto, è detto ad un tempo di A, di B, di C, di X. Ma X, essendo prodotto soggettivo suppone, come nella matematica, la possibilità di infiniti altri simili corpi, e quindi ciò che per A, B, C, X era detto κατὰ

La posizione immaginativa di un nuovo dato X, per mezzo di quella stessa funzione di integrazione immaginativa colla quale i segni sensazionali si costruiscono in un dato percettivo, ed inoltre la possibilità che questo dato X, rappresentativo, assuma una funzione universale, senza mutare affatto la sua natura, sono i due fatti in cui, secondo me, si risolve psicologicamente l' induzione. Intendo chiarire questo concetto mio derivatomi dallo studio di alcune dottrine dell' Ardigò, (specialmente dalla *Psicologia come scienza positiva*. Parte I. La cognizione scientifica; e in particolare dal cap. II., dal *Fatto psicologico della percezione;* da molti passi del libro sul *Vero*) e dalla meditazione su alcuni punti della *Critica,* specialmente per ciò che riguarda l' *Einbildungskraft,* il concetto della quale, come è dimostrato dalla varietà delle interpretazioni psicologiche e metafisiche che ne tentarono, tra gli altri il Cohen e il Trendelenburg, e dalla varietà delle dottrine derivatene, si può conservare nella sua pura funzionalità gnoseologica e, mediatamente, logica, lasciando a parte affatto ogni questione sulla sostanzialità dell' io e sulle facoltà dell' anima. Mi preme inoltre notare che, a differenza di ciò che in questo caso hanno fatto qui quasi tutti gli autori, e sopratutto il Rosmini, io crederei opportuno, nel problema dell' induzione, sceverare affatto l' una dall' altra le due seguenti questioni: 1° Quale sia il modo e quali i momenti del suo accadere in noi; ossia quali fatti noi scopriamo, coll' osservazione interna, accadere in noi stessi nell' atto dell' indurre; 2° Perché l' induzione sia valida scientificamente. Se colla seconda questione preoccupiamo la prima noi non faremo che avvolgerci nuovamente nei sofismi aprioristici da cui tanta fatica duremmo a liberarci. In tal modo io ho tentato di esporre il problema nel Vol. II. delle mie *Lezioni di Filosofia:* ma intendo, ripeto, riassumere nuovamente altri miei pensieri sulla *vexata quaestio,* le soluzioni della quale, secondo me, nascondono spesso un errore di metodo.

παντός, in forza del carattere simbolico di X diventa καθόλου.

La dimostrazione è in questo modo un fatto perfettamente omogeneo alla ricerca, è una nuova ricerca; giacchè se la prima aveva per punto di partenza il riscaldamento della palla proiettata, e per punti di arrivo, onde la conclusione era tratta, il movimento, la resistenza, l' attrito; la seconda ha per punto di partenza i corpi A, B, C, X (i tre primi concepiti nella loro esistenza, il quarto nella sua realtà mentale e possibilità) e per conclusione il riscaldamento.

La dimostrazione si riduce dunque alla prova e la prova si completa, si esaurisce mediante l' aggiunta di un dato simbolico, il quale attingendo la propria possibilità dalla realtà dei dati che lo compongono, da questo attinge pure la legittimità del suo aggiungersi agli oggetti reali. Perciò l' atto arbitrario dell' induzione si riduce allo schierare dopo i dati della sensibilità, come a loro omogeneo, un dato dell' immaginazione.

Se adunque noi intendiamo per *primo logico* un punto di partenza che diffonda la sua efficacia per tutto il corso del ragionamento e che convenga adunque tener fermo sempre, esso sarà nel caso nostro il concetto del corpo A (proiettile di fucile) riscaldato allo scopo della ricerca; a cui conseguitano i concetti dei corpi B, C, X pure riscaldati; e tanto nella ricerca, quanto nella dimostrazione il risultato sarà l' aver integrato questi primi dati, coi termini movimento, resistenza, attrito. Dimodochè, concludendo, il corpo A incomincia la ricerca che termina riguardo ad esso solo, il corpo A comincia la dimostrazione che, ampliandosi per B, C, X termina riguar-

do a tutti e quattro, e, in forza del valore di X, riguardo a tutti i corpidello stesso genere.

Se ci fosse dunque consentito questa interpretazione dell'idea di *primo logico*, come consistente per ogni singola dimostrazione nel primo dato della conoscenza, noi potremmo fin da ora rispondere alla seconda delle questioni minori proposteci, che il primo logico della dimostrazione è identico col primo della ricerca.

§ 2° — *Il primo logico nella dimostrazione deduttiva.*

Stabilito ciò riguardo alla dimostrazione di una ricerca induttiva, noi potremmo inoltrare la nostra indagine anche in quelle dimostrazioni in cui non apparisce vestigio di precedente ricerca sperimentale. — E invero se il caposaldo della dimostrazione di una ricerca induttiva, era, come abbiamo veduto, il valore universale di un dato immaginativo X i cui caratteri rispondevano, coll' attenuamento delle note differenziali, agli oggetti o fatti prima osservati, è ben chiaro come per lo stesso modo si possa mostrare il valore logico dell' universale nel suo processo di formazione. — Qui il pensiero positivo si accorda colla logica hegeliana, colla logica reale: salvochè, mentre nell' idealismo lo sviluppo di formazione era la riflessione astratta, nel positivismo è l'effetto della riproduzione dei fatti psichici, dell' integrazione mentale e dell' inibizione.

Aristotele dopo aver distinto il semplice conoscere (ἁπλῶς) dal sapere per dimostrazione, dice che questa è necessario derivare da dati che siano

" veri, primi, immediati, più noti, precedenti e cause della conclusione "; tali essi devono essere che il loro contrario sia impossibile. — E Aristotele si ferma specialmente sopra le due ultime condizioni: che siano cause e che siano precedenti. Devono essere cause perchè noi conosciamo per mezzo di cause; quanto ai precedenti (πρότερα) che identifica coi *più noti* (γνωριμώτερα), fa questa distinzione: Il precedente e il più noto si può intendere in due modi, o per natura o per rispetto a noi; rispetto a noi sono precedenti e più note quelle cose che più si attengono al senso; *da sè* (ἁπλῶς) più note e precedenti quelle che più se ne allontanano. Ma i dati più lontani dal senso sono gli universali, i più vicini sono particolari e questi sono gli uni agli altri opposti.

Intanto i principii *devono essere* cause; sono essi cause realmente?

E da che attingono il loro valore di cause? Da questa identificazione del principio colla causa della conclusione, e dal *dover essere* cause, deriva necessariamente che il rapporto tra il principio e la conclusione non emana dal principio stesso, in sè considerato obbiettivamente nella sua forma universale; ma se è in lui questo valore di causa, se in lui è l' efficacia di produrre la conclusione, conviene che tale valore, tale efficacia egli abbia tratta seco dalla sua origine. Se io faccio il sillogismo: " I Greci sono bianchi; Socrate è greco, Socrate è bianco " nel quale sillogismo a sè considerato la maggiore funge da principio, questa non avrà valore di produrre di per sè la conclusione: " Socrate è bianco " se non l' attinge non dalla sua forma, ma dalla sua intima costituzione genetica, dimodochè se essere principio

è esser causa " i Greci sono bianchi „ è principio in forza di dati conoscitivi precedenti che producendo il principio logico sono essi pure logici.

La distinzione poi fatta da Aristotele tra il precedente per sè e il precedente per noi si risolverebbe in una vera e propria petizione di principio, quando, volendosi dimostrare che una data conclusione è vera, si affermasse derivare dal dato più remoto dal sensibile. Giacchè partendo dallo stabilire, che il dato più remoto dal sensibile è primo per sè, e quindi universale, si vorrebbe applicarlo al particolare: senza badare che l' essere il più remoto dal sensibile è appunto l' essere universale; che l' allontanarsi dal sensibile è il processo di universalizzazione: che se tal processo si fa, è appunto perchè l' applicazione al particolare è già stata fatta prima.

Ma, quantunque l' espressione di Aristotele (πρότερον φύσει, πρότερον ἁπλῶς) possa trarre in inganno, è chiaro che *primo per noi* e *primo per sè* sono i due punti estremi della stessa linea: andando dal *primo per noi* al *primo per sè* si ha un processo; andando dal *primo per sé* al *primo per noi* se ne ha un altro: induzione il primo, deduzione il secondo.

È anche innegabile che se consideriamo un numero grandissimo di costruzioni razionali noi riscontriamo che esse finiscono per aggirarsi intorno a taluni concetti ottenuti mediante successivi processi di astrazione e perciò di universalizzazione.

Ma se noi osserviamo che l'astrazione non è che un processo inibitorio atto a rendere più indistinta, e percio atta alla funzione logica universale, la rappresentazione, noi potremo dire

che quando anche l' universalità e l' astrattezza raggiungano quelle delle *categorie,* noi abbiamo sempre un dato psichico concreto in funzione normativa.

§ 3°. *Duplice funzione logica delle Categorie.*

Non è nostro assunto trattare qui delle *Categorie.* Ma non possiamo, nè dobbiamo trattenerci dal fare un' osservazione che forse non fu fatta da altri, per essere piuttosto diretta a stabilire una modalità dell' uso di esse che ad aggiungere alcunchè alla questione della natura loro. Siano esse ritmi generali del pensiero, osservabili *a posteriori,* o nozioni *a priori,* è necessario distinguer bene (ciò che spesso invece si confonde) il loro funzionamento come caratteri generali del pensiero dal loro funzionamento come idee imperanti sul pensiero medesimo.

Lo scambio tra questi due modi di considerare le *categorie* ha origine dalla *Critica* di Kant; ma è ora di cominciare a eliminarla.

È naturale che un carattere riconosciuto comune al pensiero diventi anche l' *idea del carattere* medesimo. L' aver riconosciuto o creduto carattere del pensiero il rapporto di *sostanza* e *accidente* fa sì che dominino nella mia mente l'idea di *sostanza* e l' idea di *accidente.* Ma questo dominio è un fatto riflesso, il carattere mentale è un fatto più naturale e diretto: l' impero di un' idea può correggersi o distruggersi; un carattere generale non si muta se non mutandosi il pensiero medesimo.

Ora le categorie hanno funzione di *primi logici* in quanto sono idee imperanti. Ma in tal

caso esse si presentano volta per volta, distintamente, con maggiore o minore frequenza: ed ogni volta che si presentano, come *idee*, rispondono ad una rappresentazione più o meno distinta.

La dottrina del *primo logico,* che è il πρᾶγμα di Aristotele, stabilisce la continuità del congegno logico della nostra mente, perchè abbraccia qualsiasi dato della nostra esperienza possa avere efficacia di *verità* entro una serie di fatti mentali logicamente organati e possa stabilir quindi il falso nel suo contrario: può aver funzione di primo logico un dato concreto che *hic et nunc* si compie, come l' idea più astratta, l' idea di una categoria. La ragione di questa continuità consiste nella *nozione del fatto,* in quanto questo si concepisca nella sua purezza, antecedentemente ad ogni distinzione tra fatto soggettivo e fatto oggettivo: distinzione che diventa necessaria nella formazione riflessa del pensiero logico; ma, non essendo necessaria a spiegare la natura psicologica del vero, nuoce alla ricerca più fondamentale delle fonti di questo.

CONCLUSIONE.

Da quanto abbiamo detto nei precedenti capitoli, risulta anzitutto la possibilità e la legittimità della ricerca genetica dei fondamenti della ragione, come osservazione dell' andamento normale di questa, come semplice analisi de' suoi momenti. Checchè si possa obbiettare intorno alla impossibilità di ricercare la genesi di principii che ci dominerebbero nella ricerca medesima, questa ricerca ci apparisce legittima, considerando che essa non differisce gran fatto, nel modo di compiersi, dalla ricerca della validità obbiettiva dell' *a priori* fatta da Kant nella *Critica*, pur differendo assai nei risultati. Alla ricerca dei fondamenti della logica ci si offrì opportunissimo l' esame dell' *Organo* di Aristotele, sopratutto perchè ci presenta già compiuto un lavoro di analisi diretta sul pensiero umano, quale si manifesta nel linguaggio.

Ma se noi ci diamo a ricercare nell' *Organo* ciò che determinatamente corrisponda alla definizione che del principio logico dà il Kant, dobbiamo riconoscere che il filosofo greco, accentra l' organamento logico sul πρότερον e sul πρῶτον, l'uno relativo all' altro: e ciò che rende il πρῶτον immediatamente certo e quindi fonte di verità è la πίστις (credenza, certezza) fuori della quale ogni principio non è che δόξα (opinione). Il πρότερον e il πρῶτον sono πράγματα. Due oggetti adunque della ricerca nostra: 1.° la natura dei primi logici (τὰ πρότερα e quindi τὰ πρῶτα); 2.° l' organismo della certezza. Ma siccome poteva apparire che, essendo il dato dell' esperienza un' u-

nità singola, traducibile perciò nell' unità logica del concetto, da esso non potesse scaturire il vero ed il falso e quindi ne fosse infirmato il valore logico, noi cercammo dimostrare non essere necessaria la forma specifica del giudizio, perchè il dato funzionasse logicamente come fonte di verità; e in seguito come il *primo logico* fosse il cardine della dimostrazione, specialmente riguardo ai risultati delle ricerche sperimentali induttive. Entrando poi nell' argomento della dimostrazione esclusivamente deduttiva, perchè in questa specialmente ha valore il carattere universale del concetto, accennammo alle serie di universalizzazione nelle quali si dispongono i primi logici dalla massima concretezza dei dati di osservazione e di esperimento alla massima astrattezza delle categorie, ove queste si considerino come idee imperanti sul pensiero logico.

Giunti a questo punto, noi abbiamo libera la via allo studio dell' organamento della certezza. Donde essa derivi, noi lo sappiamo: dal πρᾶγμα, dal dato dell' esperienza, si presenti esso nella sua forma originaria come un prodotto singolo e concreto dell' osservazione e dell' esperimento, si presenti esso come ideea astratta, nel qual caso esso risponde pur sempre a un data rappresentativo.

Ma non basta conoscere donde derivi la certezza; è necessario anche studiare in quali forme fondamentali essa si esprima, quali siano i ritmi generali in cui essa si organizza.

E questa è propriamente la ricerca dei *principii logici.*

LIBRO SECONDO

I principii logici.

PARTE PRIMA

Il principio d'identità nella formazione della certezza

CAPITOLO I.

Analisi della certezza secondo Guglielmo Wundt.

L'interpretazione della natura dei principii logici come costituenti, non la *derivazione* nè i *criterii*, ma l'*organismo* della certezza, risulta da un esatto ed esauriente concetto di questa.

Perciò, come semplice espediente di metodo, io seguirò passo passo l'esame che del fatto della certezza ha istituito in un assai pregevole capitolo della sua *Logica* Guglielmo Wundt (1). La *Logica* del Wundt ha il pregio di presentare i caratteri del *Trattato*, più che dell'indagine filosofica innovatrice; in secondo luogo è redatta con

(1) Wundt, *Logik*, Erster Band. *Erkenntnisslehre*, Stuttgart, 1890, pag. 378-390.

intima e continua connessione colla gnoseologia; in terzo luogo, segue un filo rigido di esposizione senza perdersi, come troppo spesso il Sigwart, più ricco e più dialettico, in iscorrerie critiche su varie dottrine; infine include ed ammette quella parte di dottrina positiva che può essere accettata dai più. Serve dunque assai bene al mio proposito di iniziare l'indagine da un concetto della *certezza,* che non sia esclusivamente mio o della scuola positiva a cui appartengo, ma largamente accettabile.

Il Wundt distingue anzitutto:

1° La certezza immediata del fatto.

2° La certezza mediata di ciò che si conclude rigorosamente dai fatti.

La prima è *subbiettiva.* — E per contrario: *Ogni obbiettiva certezza è di natura mediata.*

La certezza subbiettiva è, per intanto, dal Wundt, messa da parte, perchè, secondo lui, nel significato più scientifico la certezza non risulta che da una *elaborazione, per mezzo del pensiero, dei fatti della coscienza.*

Ma ridottici così alla sola certezza mediata, egli comincia ad osservare che la elaborazione anzidetta si fa per gradi, e che il primo di questi gradi è la percezione.

Orbene, che cosa richiediamo comunemente per essere certi di una data percezione, o, in altri termini, quali sono le condizioni o criterii della *certezza comune?*

1° Che l'oggetto esterno si distingua da quello dell'interna percezione, ossia riveli la sua indipendenza dalla coscienza, col far violenza (Zwang) al corso delle nostre rappresentazioni; 2° Che avvenga accordo delle percezioni e dei soggetti percipienti intorno a un dato oggetto.

Ma ciò non basta alla *certezza scientifica,* alla quale occorre una condizione più ampia, ma non estranea alle prime, cioè: « È obbiettivamente certa ogni percezione che non abbia la sua fonte nel soggetto percipiente. »

Ma è presto detto; anzitutto questo criterio è puramente negativo e anche come tale implica una difficoltà in cui risiede il problema generale di tutta la gnoseologia. — Si tratterebbe di determinare ciò che appartiene esclusivamente alla coscienza; il resto sarebbe l'obbiettivo. — Se noi potessimo supporre che nella coscienza ci fossero elementi esclusivamente subbiettivi, ed elementi esclusivamente obbiettivi, le difficoltà sarebbero minori; ma invece ci sono, secondo il Wundt, alcuni stati soltanto subbiettivi, ed altri che possono essere riguardati, per qualche circostanza, come provenienti da alcunchè diverso dall'oggetto, senza però essere scevri di subbiettività.

Ci si impaluderebbe nella gnoseologia; ma il Wundt se ne libera, stabilendo un confronto al quale ogni mente positiva deve consentire con gioia.

All'intento di sceverare ciò che può ritenersi come obbiettivamente certo da ciò che appartiene soltanto al soggetto percipiente, due vie si possono seguire: o presupporre tutto subbiettivo nella percezione e poi ricercare per mezzo di quali indizi essa possa essere riferita agli oggetti, e questa è la via seguìta dalla gnoseologia; o incominciare dal punto di vista della comune certezza che si contenta, per stabilire l'obbiettivo,

dell'accordo delle percezioni e dei percipienti (1); poi accumulare nuove percezioni sotto condizioni più volte modificate e più sicure a scopo di verifica, congiungere queste alle prime finchè risultino subbiettive quelle che al controllo non resistono e alla coordinazione non si adattano: e questa è la via della comune indagine scientifica.

Il Wundt adotta questa via, inversa alla prima, e perciò si trova in grado di modificare la condizione della certezza scientifica in questo modo: « è certo ciò che riconosce come dato in ogni percezione. »

Ma qui si presenta una nuova difficoltà. È la certezza, adunque, soltanto un grado della verosimiglianza? No; si può dire che la verosimiglianza si approssima alla certezza soltanto come si può dire che le quantità diminuendo si appressano allo zero; ma lo zero non è omogeneo alle quantità diminuite.

La certezza sarà dunque, al più, un *caso limite* della verosimiglianza, e se ne distingue netta-

(1) Secondo l'Hamilton, quando si conosce una cosa mediatamente, non se ne conosce l'esistenza ma vi si *crede;* la sua esistenza è una nostra inferenza basata su credenza realistica. Si capisce quindi come per questa via molto spicciativa, a lui fosse lecito contentarsi dei puri rapporti formali per dar ragione della certezza razionale; poichè ciò che non era rapporto formale non poteva essere che pura *credenza.* Invece il Wundt intende per certezza comune ciò che per l'Hamilton è l'anzidetta credenza, e la esamina analiticamente trovandone il congegno nel lavoro concreto percettivo; passando poi alla certezza scientifica, egli non ha bisogno di far questa soltanto formale, astratta, ed eterogenea alla prima, ma può mantenerne la concretezza coll'aggiunta, come vedremo, di un solo elemento formale non estraneo nell'origine sua all'esperienza percettiva.

mente. « Una proposizione, infatti, è per noi *verosimile*, se l'opposta può essere almeno pensata come verosimile; *certa* se la sua negazione è riguardata come impossibile. La conclusione per verosimiglianza ha per premessa un giudizio disgiuntivo, fra i cui membri di disgiunzione è incerta la scelta. Invece trattasi di certezza quando tutti i membri di disgiunzione sono nulli quando si assuma quello che è certo. » Ora se noi trasferiamo questo criterio nel campo della ricerca scientifica, che si attua per mezzo di progressive e reciproche correzioni di percezioni fra loro, possiamo esprimerlo in questa guisa: « obbiettivamente certi sono quei fatti i quali, nella progressiva verificazione delle percezioni, non potranno più essere ripudiati. »

Ma, osserva il Wundt, questo criterio non è più soltanto *reale*, bensì *logico*. Qui entriamo negli elementi caratteristici della certezza razionale. E in vero se ci limitiamo alla progressiva correzione delle percezioni fra loro, noi possiamo soltanto dire che quell'oggetto ha resistito fino a questo punto alla verificazione; ma per affermare che esso *resisterà anche per l'avvenire* abbiamo bisogno di un processo di raziocinio. Perciò come obbiettivamente certa possiamo considerare una cosa quando essa è divenuta oggetto di dimostrazione stringente.

Senonchè, ciò dicendo, siamo realmente usciti dal campo della percezione concreta? Consideriamo. Quando è stringente la dimostrazione? Quando, data una premessa disgiuntiva, uno dei membri della disgiunzione non solo risulta certo per l'esclusione delle ipotesi contrarie, ma anche

per l'appoggio delle *istanze positive* in suo favore. È inoltre condizione essenziale che la premessa disgiuntiva sia esatta, ovvero che la enumerazione delle tesi sia completa. Ora ciò si ottiene per mezzo di una considerazione logica fondata sulla percezione.

Ma anche considerando di per sè stesso il tessuto logico in cui la certezza si esprime, il Wundt aggiunge una considerazione, non nuova nel fondo, ma di massima importanza psicologica e quindi gnoseologica. Cioè: la richiesta, l'esigenza della obbiettiva certezza c'è in noi prima ancora che la certezza avvenga, e questa esigenza si fonda sopra il *postulato* che debba avvenire un completo accordo nel contenuto di pensiero a noi offerto dalla percezione. Da che deriva questo postulato col quale s'incontra ogni percezione che in noi sopravvenga?

Deriva, dice il Wundt, dal completo accordo delle leggi logiche fra loro, ossia del pensiero con sè stesso: essendo il pensiero d'accordo con sè stesso, noi esigiamo che l'accordo si verifichi pure nel contenuto del pensiero.

Da ciò avviene, che in quella verificazione delle percezioni, di cui prima si è parlato, si presupponga la possibilità e ci si prefigga lo scopo della loro completa coordinazione nel contesto del pensiero.

Ed è giusto che non si dubiti della possibilità di tale coordinazione: per due ragioni, prima perchè l'esistenza medesima della scienza lo comprova continuamente; seconda perchè l'accordo nelle leggi del pensiero trova la sua ragione nel contenuto del pensiero.

A questo bisogno di accordo e di concordanza soddisfa già, fin da principio, il contenuto più semplice e più originario della percezione: e questo ci è dato dalle intuizioni temporali e parziali, se noi badiamo a ciò che in esse è costante. Tempo e spazio non sono nè percezioni di per sè stessi, nè forme dell'intuizione che siano in noi, prima di ogni percezione; al contrario essi sono le leggi costanti alle quali tutte le nostre intuizioni obbediscono, e perciò devono presentarsi come ad esse conformate anche le leggi del nostro pensiero, non essendo il pensiero una forma vuota, non potendosi dare pensiero senza contenuto (1). Perciò noi possiamo definire il carattere della certezza obbiettiva anche così: « Vale come certo ciò che è dato in un legame non contraddittorio, pari alla concordanza comune dell'intuizione pura. »

Tutto ciò che è obbiettivamente certo, ossia tutto ciò che è oggetto di certezza mediata si sviluppa dalla certezza immediata che è, come vedemmo in principio, subbiettiva. E quindi anche il tempo e lo spazio. Ma questi si distinguono dalle altre forme evolutive della certezza obbiettiva per questa circostanza, che, anche quando la reciproca verificazione delle percezioni ha dato

---

(1) È questo un punto assai notevole della dottrina del Wundt, che serve ad integrare la sua psicologia ponendo in luce come il suo principio dell'attività della coscienza nell'appercezione sia, nel campo dell'*a priori*, il meno aprioristico che dar si possa e il più accordabile colla dottrina positiva. In Germania il Münsterberg riconduce l'appercezione a modificazioni del contenuto appercepito. In Italia l'Ardigò, nell'*Unità della coscienza*, sostituisce l'*a priori* colla vera unità positiva.

loro la certezza obbiettiva, rimangono nella medesima forma nella quale erano subbiettivamente certi; ossia per riguardo ad essi la certezza subbiettiva e obbiettiva coincidono.

La medesima coincidenza deve avvenire per tutte le leggi, allo sviluppo delle quali non è richiesto alcuno speciale contenuto dell'intuizione, ma soltanto la forma generale. Queste leggi sono gli assiomi logici-matematici.

La ricerca delle forme dell'intuizione forma l'oggetto della matematica pura; rispetto alla quale la logica può essere considerata come la parte più generale non solo, perchè anch'essa desume le sue leggi dalla pura intuizione, ma anche perchè queste leggi sono identiche cogli assiomi fondamentali della parte più astratta della matematica, ossia della dottrina della pura grandezza. Logica e matematica sono scienze *astratte*, perchè astraggono dallo speciale contenuto di ciò che è dato nel tempo e nello spazio, al contrario delle concrete, le quali sono chiamate comunemente *scienze sperimentali*, ed hanno per loro oggetto lo speciale contenuto del tempo e dello spazio.

Siccome questo contenuto porta seco costantemente le forme dell'intuizione, così ciascuna scienza sperimentale è anche in sè e per sè accessibile ad una trattazione matematica, ma solo entro quei limiti nei quali il fatto empirico appartiene alla intuizione pura.

Dopo aver lasciata in disparte fin da principio la certezza subbiettiva, come quella che non può includersi in un concetto veramente scientifico della certezza, il Wundt ritorna a parlare di

essa, in causa di un oggetto per cui la certezza subbiettiva si accosta all' obbiettiva. Questo è il concetto di sostanza « per il quale soltanto, egli dice, volgono come immutabili la realtà obbiettiva e le leggi universali dell'intuizione e del pensiero », mentre in tutti gli altri suoi elementi soggiace alla correzione modificatrice e perciò è ipotetico. Nella coscienza dell'uomo vi è, per una parte, la persuasione della ipotetica natura di questo concetto, ma per l'altra la certezza di un'obbiettiva realtà; e quindi il Wundt viene necessariamente a porre un reale, il quale non può essere conosciuto nella sua immediata realtà come un oggetto speciale. Da ciò risulta come necessario *correlato* del concetto di sostanza il concetto della *cosa in sè*. Ma comunque si costituisca questo concetto, non ne viene però scossa per niun modo la certezza obbiettiva. Perchè negli oggetti tutto ciò che non appartiene agli elementi ipotetici del concetto di sostanza, mantiene il suo valore immutabile, e anche quegli elementi ipotetici indicano tentativi di soluzione di un problema che non fu mai pienamente risolto, ma che è pure, secondo alcuni indirizzi, risolvibile. »

Considerando ora nel suo insieme questa teorica della certezza, noi possiamo distinguerla in due parti: quella che riguarda la verificazione reciproca delle percezioni, e quella che riguarda l'assetto razionale; alle quali parti si aggiunge una terza sulla certezza subbiettiva singola in omaggio all'importanza del concetto di sostanza.

La concezione più importante del Wundt è la seguente: che, consistendo la certezza nella per-

suasione dell'indipendenza dell'oggetto dal soggetto pensante, tale persuasione avviene come certezza relativa quando risulta soltanto da verificazione reciproca delle percezioni, come certezza assoluta quando si dispone a raziocinio, senza però escludere che questa seconda certezza razionale abbia le sue radici nell'intuizione sensibile e nella percezione. Così egli prima distacca la certezza relativa dalla certezza assoluta, poi riconduce quest'ultima alle stesse sorgenti della prima. Il che (notiamolo subito) non è punto contraddittorio, perchè dalla medesima origine può derivare un fatto che ora si presenta come costitutivo e caratteristico e un fatto che si presenta ora come sopravveniente e accidentale: il primo può essere stato *ab initio* della stessa natura del secondo.

Sarà facile ora mettere in relazione colla suesposta dottrina della certezza la natura dei principii logici.

Incominciamo dal principio d'identità.

CAPITOLO II.

La certezza subbiettiva e la concordanza dei dati percettivi.

§ 1° *Il principio d'identità nella certezza subbiettiva e in rapporto al concetto di sostanza.*

Lo stretto legame in cui i filosofi di tutti i tempi hanno posto il principio d'identità colla realtà sostanziale o persistente del soggetto pensante, potrebbe indurci alla convinzione di dover riporre la sua priorità nella priorità della certezza subbiettiva.

Ma la priorità della certezza subbiettiva dipende solo dal fatto che essa è immediata e quindi incapace di sviluppo; anzi, come nota giustamente il Wundt, solo l'obbiettività conviene ad un concetto della certezza veramente scientifico, e i processi per cui essa si costituisce sono processi di obbiettivazione.

L'incapacità di sviluppo, che è essenziale alla certezza subbiettiva, vieta di riporre in essa, peculiarmente, la prima e più importante manifestazione del principio di identità.

Infatti per *certezza subbiettiva*, precedente ad ogni sviluppo di obbiettivazione, noi non dobbiamo nè possiamo intendere altro che il momento primo della conoscenza in cui non è stato ancora veramente iniziato il tentativo di costituire una indipendenza dell'oggetto dal soggetto.

La certezza subbiettiva non è ancora una *uni-*

ficazione, è unicità anteriore ad ogni processo: e perciò se noi la facciamo dipendere dal principio di identità, noi toglieremmo a questo il valore suo direttivo e normale; vorremmo vederlo, in modo speciale caratteristico e primordiale, là dove esso veramente è inattivo.

Ma la questione anche su questo punto si complica, quando noi fermiamo l'attenzione alla dipendenza in cui il concetto di *sostanza* è, per i più, dal principio di identità.

Io non ho in animo di fare, in questo punto, la questione metafisica della obbiettività della sostanza. A me basta ricercare se questo concetto di sostanza giustifichi la priorità psicologica del principio di identità nell'organizzazione della certezza.

E mi domando: Essendo universalmente creduto come inevitabile lo sbabilire un rapporto di fondamento tra *il principio di identità* e l'*Io assoluto,* oppure tra *il principio d'identità* e *il puro essere* (1), sarà il principio d'identità fondamento dei secondi o l'uno o l'altro di questi fondamenti del principio d'identità? La questione non è di poco momento e verte ad un risultato assai diverso da quelli che comunemente se ne traggono. Poichè se noi dobbiamo stabilire che il principio d'identità ha un valore universale, fondamentale e primordiale perchè senza di esso non potremmo concepire *l'essere sostanziale soggettivo*, ossia l'Io assoluto, nè *l'essere sostanziale oggettivo*, ossia il complesso permanente e persistente immutato del-

(1) Vedi WUNDT, op. cit., vol. I, pag. 505.

l'esperienza sì interna che esterna, noi ricorreremmo ad una dimostrazione progressiva (ossia procedente dalla realtà antecedente alla funzione posteriore), la quale dimostrazione incontrerebbe questi due pericoli: 1° che venisse negata l'universalità di funzione del principio di identità colla negazione dell'universalità di funzione del concetto di sostanza nel sapere comune, o, almeno, nel sapere scientifico, colla dimostrazione cioè della possibilità di un pensiero scientifico che non ricorra affatto al concetto di sostanza: e negare universalità di funzione ad una proposizione equivale a negarle valore di principio; 2° che l'esplicazione della *sostanza* per mezzo del principio di identità, tolga anzitutto a quella il suo carattere categorico ossia la riduca ad una illusione, o per lo meno ad una formazione artificiale per mezzo di un principio puramente mentale; il che poi si convertirebbe in una obbiezione contro questo medesimo; il dileguarsi della realtà obbiettiva del concetto generale potrebbe essere il primo passo alla negazione della realtà psicologica del principio generante.

Se invece noi poniamo il concetto di *sostanza* come fondamento del principio d'identità, anzitutto usciamo dal campo della psicologia e ne sostituiamo i risultati con una prevenzione metafisica. In secondo luogo non assicuriamo affatto il principio d'identità, perchè il solo dubbio sul concetto di sostanza, sarebbe non soltanto dubbio ma negazione del principio d'identità, il quale, come principio, ha bisogno di assoluta certezza e di universalità.

Noi potremmo già fin d'ora concludere che se

il principio d'identità si vuol collegare, con originario rapporto di insidenza colla certezza subbiettiva e con originario rapporto di fondamento col concetto di sostanza, si può bensì dar luogo a discussioni metafisiche interminabili, si può bensì dare origine a sistemi, ma non si può risolvere in alcun modo il problema della natura psicologica dell'identità logica.

Resta però, prima di uscire dal campo di ciò che il Wundt ha voluto chiamare certezza subbiettiva un'altra considerazione a farsi, ed è questa: che il concetto di sostanza fu creduto indispensabile, perchè da esso si fece dipendere la persuasione subbiettiva bensì, ma ritenuta necessaria, della realtà obbiettiva e della universalità delle leggi. E da ciò si trasse (e pare che vi propenda anche il Wundt) un altro argomento dello stretto primordiale vincolo fra l'identità e la sostanza nell'ambito della certezza subbiettiva, perchè la stessa sanzione della realtà e della legge che si attribuisce alla sostanza, si attribuisce pure medesimamente all'identità.

Anche qui io evito, per ragion di metodo, la questione se realmente senza il concetto di sostanza gli oggetti mancherebbero della sanzione di realtà obbiettiva, e le leggi di universalità.

Piuttosto è il caso di chiederci se, considerando separatamente dal concetto di sostanza il principio d'identità, questo non sia capace da sè di produrre le predette sanzioni; anzi se le sanzioni medesime non siano da considerarsi direttamente come il principio di identità in atto. Ma per venire a tale concezione è necessario che noi consideriamo il principio di identità non più colla

preoccupazione della subbiettività a cui la tradizione lo collegò esclusivamente, ma bensì nei processi formativi della certezza obbiettiva.

Nell'ambito di questa la ricerca della natura psicologica del principio d'identità è più chiara, più libera e più sicura.

La risoluzione di questo problema, infatti, esige che non ci si avvolga in circoli viziosi. E circoli viziosi nascerebbero tanto dallo spiegare il concetto di sostanza col principio di identità, quanto dallo spiegare questo col concetto di sostanza.

Rispondere alle obbiezioni da noi citate più innanzi, senza presupposti che reciprocamente s'includano, è impossibile.

§ 2° *La concordanza dei dati nella certezza obbiettiva e il principio d'identità. Identità e distinzione.*

Lungo il processo di obbiettivazione il principio di identità potrebbe da alcuno riconoscersi in due punti diversi: 1° nella verificazione reciproca delle percezioni quando si consideri l'intento o l'esigenza della loro *concordanza;* 2° nella concordanza tipica del pensiero con sè stesso, ossia delle leggi logiche fra loro.

Se l'esigenza di una concordanza che intervenga alla fine tra le percezioni è essenziale ad ogni procedimento che faccia capo alla certezza, se l'esigenza medesima trova la sua ragione nella concordanza effettiva delle leggi del pensiero, potrebbe alcuno chiedersi se un principio supremo, non solo di assetto logico, ma anche di

concreta e semplice conoscenza non sia il fondamento reale della concordanza del pensiero e, per conseguenza, la persuasione direttiva che guida a rintracciare la concordanza delle percezioni; la quale persuasione direttiva troverebbe poi nell'avverarsi della concordanza medesima la riprova della sua reale esistenza fondamentale psicologica e della sua legittimità obbiettiva.

È infatti questo il ragionamento che, espresso od implicito, ha per sua conclusione la posizione del principio di identità come centro metafisico della sfera del sapere.

Ma il passaggio fra la concordanza e l'identità in qual modo si opera? O, in altri termini, in qual modo si dimostra che a spiegare la concordanza, come esigenza e come fatto, è necessario presupporre il principio d'identità?

Non preoccupiamo la questione colla considerazione che nella sistemazione del pensiero il *giudizio d'identità* sia un termine finale necessario (1), ossia colla considerazione che nella discussione e nel discorso persuasivo, dal più semplice e comune al più complesso ed elevato, noi abbiamo

(1) È noto che l'identità oltre che termine finale della logica spontanea ossia della comune arte di ragionare, è stata anche fine della scienza logica. — Ridurre le forme e i fatti logici all'identità, rivelata dalla perfetta e costante conversione del giudizio, fu l'intento della logica analitica: « Il grande risultato della dottrina analitica è il seguente: che soggetto e predicato nella proposizione, termini maggiore e minore, premessa maggiore e minore, figure del sillogismo, tutto è reciprocamente convertibile e ogni conversione si riduce ad una semplice equazione. » App. VI alle *Lezioni sulla Logica* di HAMILTON. Vedi LIARD: *Les logiciens anglais contemporaines*, pag. 53.

bisogno di ricorrere ad un giudizio di identità. — Questa considerazione serve semplicemente a provare che nella esposizione, nella dimostrazione, ed anche comunemente nella coordinazione semplice dei pensieri noi ci serviamo di formole in cui il segno del medesimo oggetto è ripetuto nel duplice ufficio di soggetto e di predicato. Ciò riguarda la funzione logica, non l'origine psicologica del principio d'identità, e avremo modo di parlarne in seguito.

Limitandoci invece all'origine psicologica, la considerazione che il rapporto d'identità è termine finale nell'assetto del pensiero non basta a giustificare che, avendo a nostra disposizione *direttamente* la concordanza dei dati, noi vogliamo subordinare geneticamente quest'ultima all'esigenza dell'identità.

La primordiale esigenza della concordanza dei dati non elide il fatto fondamentale della *distinzione;* il quale invece, mentre completamente si accorda coll'identità finale, dovrebbe ridursi alla condizione di artificio o di illusione di fronte all'identità iniziale.

Ora è vano negare che ogni fatto di conoscenza, sia pure il più semplice e il più rozzo, è sempre un fatto di *distinzione.*

Ma per *distinguere*, si dice ancora, è necessario che noi attribuiamo una data *sussistenza in sè* ad uno dei dati, ovviando in tal modo alla continuità assoluta nella quale ci appariscono i fenomeni, la quale continuità non può essere, se si prende senza identità, che indistinta.

Dunque l'identità, si dice, è il principio medesimo della distinzione.

Ma è questo un ragionamento che implica e rivela l'abito metafisico del pensiero filosofico nelle indagini gnoseologiche. Avete il fatto, immediato e sicuro, della *distinzione;* confessate che il fatto di conoscenza è fatto di distinzione; per giungere a confessare questo bisogna che voi vi siate già spinti fino all'estremo limite dell'analisi, fino a quel termine oltre il quale il fatto di conoscenza si dilegua; non vi basta; bisogna che voi andiate sognando, al di là di questo termine, un fattore psicologico al quale voi possiate attribuire la *produzione* della distinzione.

Ma chi vi ha mai fatto lecito di pensare la *distinzione* come un fatto che debba essere *prodotto* o *compiuto* da qualche principio anteriore? E come spieghereste poi, se non metafisicamente, questo strano rapporto di *generazione* tra un principio e il fatto della conoscenza?

Si capisce bene la ragione di questa singolare posizione che si vuole attribuire al principio d'identità, che è anche poi la ragione per cui a questo, in confronto agli altri principii logici, si attribuisce una natura e una dignità speciale, facendone principio genetico oltre che normativo.

La ragione è questa: che, considerata la grande importanza da esso assunta nella storia del pensierio filosofico, conveniva stabilire la sua universalità fondamentale o come causa assoluta o come legge.

Come legge era impossibile considerarlo, se si ammetteva la *distinzione* come il fatto proprio della conoscenza: giacchè la legge della distinzione non può essere che la distinzione: e ciò tanto se intendiamo la legge come il fatto inteso

nella sua generalità, quanto se la intendiamo come causa costante: causa costante è un fatto che apparisce ripetersi sempre quando ne avviene un altro; ora il fatto della distinzione è così semplice che nessun altro avviene quando esso avviene. Bisognava dunque considerare il principio di identità come *prius assoluto.* Ma ciò è psicologicamente insostenibile, perchè rispondente a un criterio conveniente, se mai, alla ontologia, non alla psicologia: nella psicologia, infatti, come in ogni scienza positiva la causalità è continua; non si dà quindi *prius assoluto* (1).

§ 3° *Distinzione e concordanza.*

Fermiamoci adunque sul *fatto della distinzione* in rapporto all'*esigenza della concordanza* dei dati, lasciando in disparte l'opinione dell'origine della distinzione dall'identità.

Un dato di conoscenza è un distinto. Il considerare come relativo a questo distinto un indistinto è la sola maniera di formulare il fatto della conoscenza senza presupposti metafisici, in quanto che l'indistinto non è l'inconoscibile *a priori* o metafisico (2), ma è l'espressione della

(1) Sono noti a questo proposito i tentativi, anche recenti ed anche estranei ai sistemi metafisici, di porre il principio d'identità come base di qualsiasi forma di distinzione e quindi anche del giudizio di ragion sufficiente e di causalità, ai quali risponde il Sigwart con efficace brevità coll'enumerare i casi del giudizio di ragion sufficiente col mostrare come ognun d'essi presupponga sempre direttamente una distinzione reale o possibile, e col negare che il principio *causa aequat effectum* sia espressione dell'identità.

(2) Vedi in proposito il più recente libro dell'Ardigò, *La dottrina spenceriana dell'Inconoscibile* (Roma, Fratelli Capaccini, editori).

funzione di continuità che è propria del pensiero come fatto dinamico.

La dinamicità continua del pensiero, in cui consiste la sua unità, legittima il processo dall'indistinto al distinto in guisa affatto positiva, fornendo la ragione della relatività inesauribile e opponendo ad ogni accusa di dogmatismo non foss'altro, la considerazione semplicissima che come indistinto funziona il distinto precedente, il quale è già di per sè un dato positivo (1).

La concordanza dei distinti è un imperativo teoretico (2) che risulta, come dice il Wundt, dalla concordanza del pensiero con sè stesso ossia dalla concordanza delle leggi logiche fra loro.

Ora questa concordanza non implica ante-

(1) E come dato positivo si deve anche considerare l'universalità delle cose, la quale risulta astratta e metafisica solo quando si sottintenda l'ipostasi a sè dei tre concetti della Causa prima, dell'Infinito e dell'Assoluto. ARDIGÒ, op. cit., pag. 34-35. È notevole la coincidenza fra la dottrina gnoseologica del processo dall'indistinto al distinto colla dottrina logica e psicologica che oggi pone come anteriore al giudizio non un concetto determinato, ma una nozione concreta indistinta da cui si ricavino i termini del giudizio. Così il MUIRHEAD in un articolo inserito nel *Mind* nel 1896, intitolato « Il posto del concetto in una dottrina logica » crede anteriore al giudizio un *continuo indifferenziato* che precede la prima distinzione analitica.

(2) I neo-critici contemporanei considerano come *imperativi logici* gli assiomi e la legge d'identità (per esempio, il DAURIAC, *Croyance et réalité*, Paris, Alcan, 1889). Ma è una via troppo spiccia. Di accettare l'*imperativo morale* c'erano e ci possono essere delle ragioni; accettare l'imperativo logico senza ragioni è vietato dal carattere medesimo della filosofia odierna che non può rifiutarsi alle esigenze della ricerca psicologica. Il Dauriac conclude col probabilismo; ma in questo punto pone una base o scettica ed agnostica oppure dogmatica.

riormente l'identità, nè ha bisogno di trovare in questa la sua ragione, perchè essa è il fatto medesimo della continuità ritmica del pensiero. L'espressione del Wundt che « il pensiero concordi con sè stesso » è un'espressione equivoca, perchè non si sa se voglia esprimere la *ripetizione* degli stessi fatti nelle stesse circostanze, oppure il *fatto dell'ordine cogitativo* che si stabilisce nella continuità del pensiero. Se egli vuole intendere che gli stessi fatti si ripetono nelle stesse circostanze, egli va incontro all'obbiezione che i fatti del pensiero non sono mai i medesimi e non mai medesime le circostanze: a rimuovere la quale obbiezione egli dovrebbe fare scaturire la certezza di cui parla dalla sistemazione delle somiglianze e dalla supposizione di una graduazione di somiglianze portata fino all'identità.

Ma il fatto della concordanza del pensiero con sè stesso è invece realmente il *fatto dell'ordine cogitativo*, ossia il fatto *nuovo* ed *unico* che risulta dai fatti singoli del pensiero non dopo essi, ma in essi e con essi, alla stessa guisa che la nota musicale dalle vibrazioni, che il motivo dalle note musicali.

Quest'ordine non è fisso e stabile, bensì sempre nuovo ad ogni nuovo atto del pensiero e ad ogni nuova percezione. Ma l'apparente fissità sua consiste nel costituirsi un *ordine* fra gli *ordini* di pensiero e ciò in modo continuo; sicchè la novità di un nuovo ordine, la quale impedirebbe la persuasione, è compensata dalla formazione di un ordine ulteriore che non risulta solo da quest'ultimo, ma da tutti gli altri. Ogni volta che un nuovo fatto costituisce un nuovo ordine di pen-

siero, noi ci sentiamo per così dire sbalestrati nel vuoto; ma a questo senso penoso succede un senso di appagamento appena un ritmo superiore ristabilisce la continuità; questo appagamento è la certezza (1); l'ordine superiore in cui le variazioni sono minime, perchè l'ordine immediatamente antecedente è un solo di fronte agli innumerevoli del passato da cui quello risulta, è la legge ritmica del pensiero, la logica.

La concordanza non è dunque *identità*, ma *ordine;* non è, psicologicamente, il confronto fra due fatti, ma l'avvento di un fatto nuovo. La certezza è lo stato di coscienza rispondente a quest'ultimo.

Riassumendo:

Una originarietà psicologica del principio di identità si può rintracciare *direttamente* nell'analisi di quelle tendenze dell'intelletto umano da cui scaturisce la certezza?

Rispondiamo negativamente. Perchè, anzitutto, se trattasi della certezza subbiettiva, questa è certezza del fatto singolo in cui il principio di identità sarebbe inutile ed inattivo; e quando la speciale funzione della certezza subbiettiva noi ri-

(1) I bambini tendono a ribellarsi alla nozione del dubbio e alla semplice probabilità; la loro tendenza alla certezza è evidentissima e prevalente. Vedi EGGER: *Développement de l'intelligence et du langage chez les enfants.* E ciò si accorda appunto colla maniera di sviluppo che ha l'intelligenza, sviluppo determinato dalle idee generiche ossia ordini a cui vengono ad appartenere tutti i nuovi fatti di esperienza sopravvenienti.

ponessimo nel concetto di sostanza, ci involgeremmo in circoli viziosi.

In secondo luogo, se trattasi della certezza obbiettiva, consistendo questa fondamentalmente nella *concordanza* dei dati, la concordanza è un fatto che vale di per sè e non può essere spiegata col principio d'identità.

Ma siccome la certezza obbiettiva riflette non solo la concordanza dei dati, bensì anche l'origine delle forme logiche del pensiero, così noi dovremo ricercare se nell'origine di queste il principio di identità sia direttamente incluso.

CAPITOLO III.

Il principio d'identità e l'origine delle forme logiche.

§ 1° *L'idea d'identità.*

Riguardo alla funzione del principio d'identità nell'origine delle forme logiche del pensiero umano, noi dobbiamo fare una distinzione di qualche importanza, risultante dalle discussioni già avvenute su questo argomento.

Come elemento originario delle forme logiche si può intendere: 1° l'idea di identità; 2° il rapporto di identità. Nè vale il dire che questo rapporto si converte esso stesso in un'idea: si capisce che quando di un rapporto in uso, ossia di un atto mentale, si ha coscienza riflessa, in questa si formi l'idea del rapporto medesimo. Ma altro è dire che nella mente umana c'è un'idea primitiva dell'identità, dalla quale prendono origine i rapporti logici, altro è dire che all'effettuazione di un dato rapporto logico conseguita l'idea di esso. In una questione di originarietà come la nostra, la mira della discussione dev'essere la prima di queste idee; nella seconda noi potremo vedere una manifestazione della regolarità di un rapporto logico e tenerne gran conto, ma non più come un elemento embriologico.

La distinzione anzidetta risulta assai bene dal *Saggio su l'intelletto umano* di Locke. Poichè nel primo libro egli nega l'idea innata d'identità, nel

quarto afferma il rapporto d'identità come fondamentale.

Per negare l'innatività dell'idea di identità egli cerca mostrare come essa non sia così determinata e chiara come dovrebbe essere se fosse innata (1).

Dell'innatività non è il caso ora di discorrere. Noi qui trattiamo dell'originarietà, la quale potrebbe anche consistere nel formarsi il primo nucleo del pensiero come idea di identità.

E nemmeno possiamo valerci dell'argomento addotto dal Locke contro l'innatività, cioè l'indeterminatezza di questa idea, della quale egli porta esempio speciale nell'identità dell'individuo umano nella metempsicosi pitagorica e nel giudizio universale che a lui non sembra ben determinata. Poichè sia pure che uno giudichi nella metempsicosi identico l'uomo perchè identica l'anima anche se diversi i tempi ed i corpi, e un altro creda che identico l'uomo non sia se diversi sono i tempi ed i corpi, sia pure che uno giudichi che Dio premii o punisca per l'altra vita lo stesso uomo che operò bene o male in questa, e un altro giudichi che l'uomo risorto al finale giudizio non sia più identico a quello che visse in questa vita, non sarebbe ancora dimostrato che, malgrado le diversità delle opinioni, non abbia valore nella mente degli uni e degli altri la stessa idea della identità diversamente applicata.

Ma altre considerazioni si possono fare oggidì contro la funzione originaria dell'idea di identità.

Concediamo intanto che essa può fare sco-

(1) *Essay*. Book I, pag 31 35 (London, 1841 .

prire, non per privilegio proprio, ma per comune proprietà delle idee generali, nuove verità, ossia può essere capace di dar luogo nel nostro intelletto a gruppi associativi che si presentino come corrispondenti alla realtà obbiettivata.

A costituire questa capacità basta la condizione che l'idea d'identità sia nata a un dato momento in seguito ad osservazioni sperimentali, e che si presenti perciò come contenente unicamente i dati sperimentali.

Ma, concesso ciò, è lecito considerare che quando si parla dell'universalità di applicazione dell'idea di identità, la si pensa sempre come corrispondente ad altre idee, quali la *persistenza*, la *permanenza*, la *concordanza*, ecc., rispetto alle quali si può dire con tutta ragione oramai che non in uno schema fondamentale di identità hanno la loro radice, ma bensì sono direttamente la traduzione, in idee, di fatti percettivi sperimentali.

§ 2° *Il rapporto di identità.*

L'idea d'identità si scambia col rapporto d'identità e con quell'atto mentale di riferimento di cui l'identità è il nome.

Nel quarto libro del *Saggio* di Locke, nel quale egli parla della conoscenza, è detto che il conoscere consiste nel percepire l'accordo o il disaccordo delle nostre idee.

La prima specie di accordo e disaccordo consiste nell'identità e nella diversità.

Percepire che ciascuna idea si accorda con sè stessa e che, di due idee, l'una non è l'altra, è, dice il Locke, tanto necessario che senza di ciò

non vi potrebbe essere conoscenza, non ragionamento, non immaginazione, non distinto pensiero di qualsiasi cosa. E l'uomo, egli aggiunge, « fa ciò senza sforzo, fatica o deduzione, di primo acchito per la sua naturale facoltà di percezione e distinzione. E quantunque i tecnici abbiano ridotto questo atto in quelle generali massime: « Ciò che è, è », « è impossibile per la stessa cosa essere e non essere » per la pronta applicazione nei casi in cui si debba riflettere sopra ciò, tuttavia è certo che il primo esercizio di questa facoltà è intorno a idee particolari. L'uomo conosce infallibilmente che le idee che egli denomina *bianco* o *rotondo* sono proprio quelle che sono e che non sono quelle altre che egli chiama *rosso* o *quadrato*. Nè può alcuna massima o proposizione ridotta in parole farglielo conoscere più chiaramente di ciò che egli abbia fatto prima senza alcuna massima generale..... Se accade qualche dubbio intorno a questo accordo o disaccordo, si troverà sempre essere intorno ai nomi, non intorno alle idee, la cui identità o diversità sarà sempre percepita subito e chiaramente come le idee medesime: nè può essere altrimenti. » (1)

Ho citato per intero questo passo del Locke, anche perchè da esso risulta la specialità della questione che noi stiamo risolvendo.

Il Locke dice: primo atto della mente nella conoscenza è il percepire l'identità e la diversità. Ma prima l'identità o prima la diversità? domandiamo noi.

Il Locke dice che infallibilmente l'uomo co-

(1) *Essay*. Book IV, ch. I, § 4.

nosce che ciascuna idea si accorda con sè stessa, e che un'idea non è l'altra.

Ma ha bisogno proprio di conoscerlo questo accordo di ciascuna idea con sè stessa, o, in altri termini, è questa una conoscenza che egli non può non compiere, oppure avviene soltanto nel pensiero riflesso? E questo dubbio cade anche ugualmente sull'altra conoscenza « che un'idea non è un'altra »?

Il Locke dice che l'uomo compie questi atti di conoscenza spontaneamente, senza fatica o deduzione, « per la sua naturale facoltà di percezione e distinzione ». Ma percezione e distinzione sono due atti omogenei e *coordinati*, o non è il primo *subordinato* al secondo?

Il Locke dice che non c'è bisogno di massime generali per esprimere questi atti perchè essi si compiono nei particolari. Ma l'analisi delle due massime dà per risultato gli stessi elementi?

§ 3° *Spiegazione psicologica del rapporto d'identità.*

È assai facile credere di scoprire il rapporto d'identità nella maggior parte delle conoscenze umane intorno ai particolari; ma non ugualmente facile è provare che queste abbiano avuto in quello la loro origine.

Ecco, infatti, presa a caso, un'affermazione scientifica che apparisce fondata sul rapporto di identità:

« I movimenti della respirazione non sono volontari, perchè si compiono anche quando manca l'azione della volontà, come nel sonno (1). »

(1) ALBERTONI e STEFANI, *Manuale di fisiologia umana*, pag. 301.

Ora perchè lo scienziato possa venire a questa affermazione conviene, si dirà, che egli abbia osservato i movimenti respiratorii nella veglia, i movimenti respiratorii nel sonno, abbia stabilito identità dei caratteri essenziali alla respirazione nell'uno e nell'altro caso, per affermare poi la differenza accidentale che riguarda la volontà.

Ora l'obbiezione qui non può essere che psicologica. Lo scienziato ha osservato un uomo nella veglia in possesso della coscienza e della volontà. Quest'osservazione non implica distinzione degli elementi *uomo, veglia, coscienza, volontà:* è un tutto concreto e indistinto che si costituisce nello scienziato come rappresentazione unica. Ma lo scienziato fissa un dato, per potere d'attenzione, ossia la respirazione; e allora la sua rappresentazione non è più quella soltanto di *uomo*, ma di *uomo respirante.* Altra volta egli osserva un uomo nel sonno, ne ha un'altra rappresentazione anche questa unica e indistinta.

Ora questo è il punto decisivo della questione. Se noi ammettiamo che le due rappresentazioni coesistano in noi e che dal confronto di esse risulti la percezione dell'identità degli altri dati, della differenza tra il dato *sonno* e il dato *veglia,* noi dobbiamo ammettere, almeno come legge dinamica a sè, qualche funzione diversa dall'associazione per sè stessa da cui risulti il confronto prima, la percezione dell'identità e la percezione della differenza in seguito.

Cerchiamo di rappresentarci il caso concreto. Quando il nostro scienziato, che ha già avuto la rappresentazione dell'*uomo respirante* nella veglia, vede l'*uomo respirante* nel sonno, avviene davvero

che, per primo atto dello spirito, si rinnovi la rappresentazione precedente da confrontarsi colla presente?

O non piuttosto la rappresentazione attuale *si sostituisce* alla precedente? Nella dinamica mentale non avviene forse un continuo elidersi di date rappresentazioni per effetto di altre da noi poi giudicate simili? L'antagonismo specifico tra le rappresentazioni (1) prova appunto che tra rappresentazioni simili non avviene nessun fatto coordinativo ma semplicemente una sostituzione.

Osservo ancora che nel caso dell'antagonismo specifico, quando, per esempio, gustando qualche cosa dolce, non riesco a rievocare altra cosa dolce, ma riesco assai meglio a rappresentarmi qualche cosa di verde o di armonico, in questo caso, dico, se io voglio proprio rinnovare la sensazione precedente debbo attenuare momentaneamente la rappresentazione presente.

Se il nostro scienziato, mentre vede l'uomo dormiente, vuol rappresentarsi l'uomo vegliante, deve attenuare la prima rappresentazione e cercare la seconda per mezzo di dati associativi eterogenei che glie la possano risvegliare: il che può accadergli talora prontamente, talora con grande sforzo.

Orbene, la sostituzione della rappresentazione dell'uomo dormiente alla rappresentazione dell'uomo vegliante (sostituzione cioè di condizioni dinamiche a cui corrispondono organi) non è completa.

Il funzionamento precedente continua, mentre l'altro è incominciato: perdurano cioè quegli elementi dinamici del funzionamento da cui risulta il dato ideale *veglia;* ma per antagonismo perdurano sopraffatti da altri, ossia da quelli stessi che producono il dato ideale *sonno.*

(1) Vedi nei *Principii di Psicologia* dello SPENCER (I, 235).

Da ciò deriva il *senso del diverso* che inizialmente è di disagio, e che può prendere poi per effetto di altre cause psicologiche la forma appagante di distinzione chiara. È quel senso speciale che ci avverte della sostituzione non completa di una condizione dinamica ad un'altra condizione dinamica.

Se in seguito si fissano i singoli punti dell'indistinta rappresentazione, il dato *respirazione* si presenta come unico, ed io dico: l'uomo respira; siccome però la sostituzione non è avvenuta del dato *veglia* in modo che su questo punto si accentua il senso del diverso, presentando un gruppo indistinto, si fissa l'attenzione sopra di questa, si scoprono gli elementi rappresentativi dell'idea di *sonno* e *veglia*, e si dice perciò: l'uomo respira quando veglia, quando dorme.

Ciò posto, ci pare legittimo dedurre che se io ho il giudizio: « L'uomo respira nella veglia come nel sonno, » esso non risponde a due rappresentazioni totali, ma a una sola, più due rappresentazioni, relativamente alla prima, parziali, tra cui è la differenza.

Giunti a questo punto ci si può muovere la seguente obbiezione: Sia pure tale la natura psicologica del rapporto d'identità, è pur sempre certo però che quando per la prima volta, in seguito a questo lavoro fisiologico e psicologico, lo scienziato offre un risultato razionale di essi che

serva di base ad altri razionali risultati, quel primo sarà: Il movimento respiratorio è uguale a sè stesso; il diverso è tra il sonno e la veglia.

Io vorrei chiedere invece se il giudizio: « L'uomo respira nella veglia come nel sonno » non sia *immediatamente* la traduzione del fatto sovradescritto; senza bisogno alcuno del giudizio intermedio: « Respirazione è respirazione. »

La tendenza ad introdurre a forza questo giudizio dipende sopratutto da due cause: prima, che realmente il fatto psicologico accennato prende talora l'espressione del giudizio d'identità, quando occorra fissare i due termini, per una consuetudine comune del ragionare; seconda, che spesso avviene, nei nostri abiti di pensiero, una falsa applicazione del concetto di continuità.

Noi diciamo: « La rosa è bianca o rossa. » « Il movimento respiratorio è nel sonno e nella veglia. » « Io pensavo ieri e penso oggi una data cosa. » Per pronunciare questi giudizi, bisogna, si dice, che io supponga la continuità dei caratteri fondamentali della rosa, dei caratteri fondamentali del movimento respiratorio, dell'io pensante e della cosa pensata. Dalla continuità traggo l'identità fra il dato antecedente e il posteriore.

Ora io vorrei osservare che la traduzione immediata del fatto della continuità nel nostro pensiero, non è l'identità, è l'*unità;* e se questa parola può dar luogo all'ipotesi di una sintesi precedente, io dirò l'*unicità:* unicità immediata.

L'elemento psichico, che avrebbe qui la funzione di distinguere i due momenti della continuità fra cui si stabilisce rapporto d'identità, sarebbe il tempo. Ora riguardo a questa funzione

dell'idea di tempo, anche attenendoci, come è possibile sempre attenerci salvo spiegazioni genetiche, alla dottrina kantiana, se esso è forma del *molteplice sentito,* che riduce questo all'unità dell'intuizione, noi ne potremo ricavare due conseguenze: 1ª essendo il tempo forma costitutiva del primo modo di apprendimento, l'intuizione, non si può far mai astrazione dall'idea stessa di tempo, e quindi nessuna conoscenza e germe di conoscenza si può concepire anteriore alla sintesi temporale. Ora siccome il tempo unifica i molteplici, prima di questa unità così risultante non v'ha intuizione: l'unità è dunque il dato primordiale della conoscenza. Che sarà allora il *molteplice sentito?* Una mera ipotesi, come si può anche ricavare dalla critica istituita dal Cantoni su questo concetto kantiano, che la continuità non è un dato primordiale, è l'unità medesima in quanto si considera come nuovamente riflessa nell'idea di tempo.

Giacchè è perfettamente naturale che mentre il tempo, considerato come forma originaria del conoscere, produce l'unità, l'idea di tempo, cioè il tempo stesso riflesso nel nostro pensiero trasformi questa unità in continuità. Per venire all'identico occorre un lavoro d'analisi. Ora non si vorrà certo affermare che il continuo sia incapace di assumere forma razionale, di riflettersi cioè nella ragione, prima di aver subìto la scomposizione negli identici *singoli.*

L'intelletto percepisce l'unità concreta, come un *continuo;* in tale stadio può dar luogo ad un giudizio razionale.

Possiamo dunque concludere che psicologicamente l'originarietà del rapporto d'identità ri-

spetto alla immediata conoscenza e in confronto col rapporto di diversità non è giustificata, e che quindi non può appoggiarvisi l'asserzione dell'originarietà del principio corrispondente rispetto alle forme logiche.

§ 4° *Il principio d'identità e il giudizio affermativo.*

Altra questione però ci si presenta rispetto al valore del principio di identità nel fatto del giudizio affermativo.

Il giudizio affermativo è una sintesi di due dati, soggetto e predicato. La sintesi equivale ad una unificazione più o meno distinta.

La unificazione non implicherebbe per nulla ancora una funzione del principio di identità.

Senonchè una proprietà speciale del giudizio su cui i logici insistono spesso, sembra invocarla.

Dice, fra gli altri, il Sigwart: « Colla unificazione di rappresentazioni diverse non si esaurisce ancora l'essenza del giudizio; in ciascun perfetto giudizio vi è la *coscienza della obbiettiva validità di questa unificazione.* Ma la obbiettiva validità non riposa immediatamente su ciò che la connessione subbiettiva corrisponda a rapporti dell'essere corrispondente, ma sulla necessità della unificazione. Questa necessità ha radice nel principio di concordanza, il quale presuppone la costanza delle rappresentazioni (1). »

Questa osservazione indiscutibile ed importante che al giudizio sia essenziale non solo l'uni-

(1) Op. cit, pag. 98.

ficazione, ma la *coscienza della obbiettiva validità dell'unificazione,* serve a molti per porre il principio d'identità a radice della funzione giudicatrice. Ma il concluder ciò dipende dall'avvicinare il fatto della concordanza all'identità e dallo scambio della funzione unificatrice col giudizio d'identità (1).

La concordanza è eterogenea all'identità, in quanto esprime soltanto una *convenienza,* ossia

(1) Il Bourdon (*La certitude*, Revue philosophique, anno 1897) spiega bensì la certezza positiva mediante un'*associazione* contraria alla *dissociazione* della certezza negativa, ma ricorre direttamente al fatto percettivo senza implicarvi l'identità: pone però come rapporto di sostanza e accidente il rapporto fra i due dati associati e dissociati. Dato il principio che « qualsiasi fenomeno nella vita mentale influenza quello o quelli a cui si trova mescolato, » ne segue che la certezza è soggetta a influenze e condizioni multiple. Si propone di ricercarle, dopo aver detto che cosa è la certezza in generale.

È un fenomeno intellettuale: il tipo più naturale e perfetto è nella percezione visiva di oggetti e di qualità; analizzando questa certezza percettiva il Bourdon trova, come primo carattere, l'*intensità delle immagini*, come secondo, *la presenza simultanea* di due immagini, delle quali l'una assume funzione di *sostanza* e l'altra di accidente, secondo il seguente principio: « Il fenomeno che in una certezza è chiamato a funzionare come sostanza, è quello che si presenta allo spirito con maggior *rapidità* e *intensità;* e siccome l'intensità e la rapidità sono generalmente proporzionali fra loro, si può dire più semplicemente « quello che si presenta primo allo spirito. » Esser certi è: 1° esser certi che l'accidente si riferisce alla sostanza, posta fuori causa; 2° che le sia riferito con energia considerevole, il che avviene nella percezione irresistibilmente. Dunque nella certezza vi è: 1° presenza di immagini intense; 2° collegamento di una (accidente) coll'altra (sostanza); 3° sensazione di un legame energico fra esse. La certezza negativa varia solo per il sentimento di una dissociazione. Ma vi è anche qui associazione, perchè la dissociazione risulta da un'altra associazione che impedisce quella in cui consiste la negazione: la negazione implica anch'essa due immagini simultanee.

un'adattazione alla ritmicità del pensiero; e la funzione unificatrice del giudizio si esercita più sui diversi che sugli identici, i quali già coincidono. Si capisce come l'identità possa divenire in seguito espressione dell'unificazione, in quanto che, stabilita una convenienza, ciascuno dei due dati implica in tutto o in parte l'altro; ma ciò che è espressione consequenziale non è, per ugual diritto, ragione genetica.

§ 5° *Formazione simbolica del principio di identità.*

Siamo ora liberi di considerare il principio di identità nella sua natura più schietta e positiva: ossia come norma regolativa espressa da una formola (A è A), in cui soggetto e predicato è lo stesso simbolo.

La formola simbolica non è un fatto estrinseco ai principii logici, e perciò nemmeno al principio di identità. Il Wundt, in quell'analisi della certezza che ho esposto sopra, non si è fermato su questa considerazione; il che nuoce alla pienezza della sua dottrina in questo punto.

Egli, pur facendo, come è giusto, della certezza una conseguenza della concordanza delle leggi logiche fra loro, ripone però l'origine di essa nello stesso contenuto del pensiero, ponendo a fondamento di concordanza ciò che è dato come costante ed immutabile nelle intuizioni, cioè lo spazio e il tempo; e, di più, considera questi non come realtà, nè come forme *a priori*, ma come leggi universali dell'intuizione: il che varrebbe quanto il dire che essi sono gli ordini più universali del pensiero considerato nella concretezza del suo prodursi, ossia costituenti la ritmicità più generica.

Ma siccome per noi il concetto della certezza è strettamente legato a talune proposizioni universali, colle quali la riconosciamo e la formuliamo, il Wundt deduce la natura di queste proposizioni dallo stesso carattere che egli riscontra nello spazio e nel tempo; cioè la ripone nell'essere anche dopo la verificazione concreta delle percezioni, tali quali erano nella subbiettività; nell'avere, in altri termini, nella obbiettività gli stessi caratteri di certezza che essi avevano come subbiettivi. Il che è pienamente accettabile, quando però si vada d'accordo nella distinzione fra lo stato subbiettivo e lo stato obbiettivo delle leggi logiche e matematiche; la s'interpreti, ad esempio, come la distinzione fra il pensarle come puri ordini e il pensarle associatamente e relativamente agli oggetti concreti. Su ciò basta intenderci.

Ma dove il Wundt, a parer mio, fa un gran salto è, come ho detto, là dove tralascia di indicare gli elementi differenziali fra la natura di quelle leggi universali dell'intuizione e la natura delle leggi logiche-matematiche.

Egli si contenta di dire: « La medesima coincidenza della certezza subbiettiva coll'obbiettiva deve convenire a tutte le leggi, allo sviluppo delle quali non è richiesto alcuno speciale contenuto dell'intuizione, ma soltanto la forma generale dell'intuizione. »

Ora intendiamoci bene: se voi chiamate *legge* lo spazio e *legge* il tempo e poi ancora *legge*, po-

niamo, la massima che « ad un oggetto non si possano attribuire qualità fra loro opposte, » o la massima che « il tutto è maggiore delle sue parti, » io posso consentire senza difficoltà: sono leggi le prime, leggi le seconde perchè sono fatti del pensiero, fatti delle percezioni, considerati nella loro generalità. Ma dopo che io ho concesso questo, voi non potete farmi dimenticare che nelle seconde leggi vi è qualche cosa che alle prime mancava, che le seconde sono giudizi e i primi no, che per costituirsi come giudizi io ho dovuto fornir loro una materia, sia pure la più astratta, che questa materia non può essere stata tutto il *tempo*, tutto lo *spazio*, ma l'uno e l'altro in qualche loro modalità o conseguenza, che, per fermare come termini del mio giudizio generale queste modalità e queste conseguenze, per parlare di *oggetto*, di *qualità*, di *opposto*, di *tutto*, di *parte* come in quelle proposizioni, io sono pure entrato in qualche modo nel contenuto del pensiero.

Perciò io debbo sapere come li formo questi assiomi logici-matematici.

Io sono pienamente d'accordo col Wundt in quell'affinità che egli indica fra i principii logici e i principii matematici, tra la fondamentale natura della logica e la fondamentale natura della matematica; dirò di più: parmi che se il Kant vi avesse fermato sopra il pensiero là dove parla del principio di identità e del principio di contraddizione e invece di argomentare contro questi dal solo punto di vista della loro efficacia nella produzione del vero e nella formazione dei giudizii, si fosse valso, per rilevarne la natura, di quella sua mirabile dottrina dello *schematismo*,

colla quale egli, genialissimamente, congiunge il contenuto del pensiero alle leggi, e avesse considerato se gli elementi concreti degli schemi non concorressero alla formazione di quei principii, costituendoli non strumenti formativi di giudizi ma ragioni delle *modalità* di questi, egli forse avrebbe aggiunto alla *Critica della ragion pura* un'analisi opportuna, a luogo della quale sta invece soltanto una censura inutile, anche se giusta (1).

Ma se il ravvicinamento dei principii logici alla matematica è opportuno ed esatto, alla stessa maniera che la matematica si dice costituita di elementi di esperienza minimi e semplici, e che in ciò risiede la ragione della sua esattezza, lo stesso si dovrà dire dei principii logici.

Nella matematica gli elementi di esperienza minimi e semplici hanno valore simbolico.

Ora lo stesso può dirsi dei principii logici?

Se per esempio io dico: « i giudizi A è B e

(1) È presso a poco ciò che intese fare il Lange nei *Logische studien* (Ein Beitrag zur Neubegründung der formalem Logik und der Erkenntmisstheorie) e che il Faggi mise in rilievo molto opportunamente nella sua monografia *Sulla natura delle proposizioni logiche* (Palermo, Alberto Reber, 1898). Io sono venuto per un cammino mio particolare ad incontrarmi con coloro che tendono a colmare la discrepanza lasciata dal Kant fra la logica e la matematica: tendenza filosofica che si accorda col sempre maggiore sviluppo del simbolismo matematico applicato alla logica. Senonchè la giustificazione filosofica di questo simbolismo ha un'importanza gnoseologica e psicologica assai maggiore che tecnica: e tutto sta nell'intendere con sufficiente larghezza e pienezza il *simbolo*. Di ciò ho trattato nella mia prolusione intitolata: « *L'organamento logico della scienza e il problema del determinismo* » (Firenze, Luigi Niccolai, editore, 1899).

A non è *B* si escludono a vicenda » oppure, secondo la formola di Leibnitz: « *A* non è *non-A*, » io mi servo di simboli i quali non sono totalmente convenzionali, ma forniscono il rapporto di esclusione e di distinzione anche nella natura loro.

E ciò tanto se mi servo delle lettere *A*, *B* quanto se mi servo delle espressioni *un dato oggetto, un dato soggetto, un dato predicato, un dato giudizio*, ecc., perchè il simbolo non consiste sempre in quelle lettere dell'alfabeto e in queste parole, ma nel fatto pensato o nell'oggetto rappresentato a cui io do in quel momento la espressione *A*, la espressione *B*, la espressione *un dato oggetto*, ecc.

Infatti quando io dico « *A* non è *non-A*, » il caso più facile è che le rappresentazioni grafiche *A*, *non-A* siano di per sè stesse gli oggetti simbolici senza bisogno che io richiami altre rappresentazioni che possano associarsi all'uno e all'altro. E in ciò consiste una duplice funzione del segno o della parola: la funzione di segno di una rappresentazione e la funzione di rappresentazioni di per sè stessi.

Ma io posso anche pensare per *A*, poniamo, *frutto* e *fiore* per *non-A*. Orbene anche *frutto* e anche *fiore* in tal caso hanno valore simbolico perchè non sono mai, quando debbono funzionare come universali, rappresentazioni concrete e complete, ma rappresentazioni ridotte (per esigenza dell'universalità a cui la volontà direttiva delle rappresentazioni si fa strumento) ai loro minimi sensazionali: cosicchè anche in quest'ultimo caso entrino le minime cause di errore.

Nella matematica in fondo è avvenuta la stessa cosa, salvochè in essa quei simboli che sono l'*uno* e il *punto*, il *più* e la *linea* non lasciano mai il posto ad altre rappresentazioni (1).

Tutto va innanzi, come dissi altrove, con minime cause d'errore perchè minimi sono i simboli e perchè le cause d'errore sarebbero tratte seco dalla variabilità delle rappresentuzioni concrete, le quali invece sono tenute fuori.

Ponendo la questione su questa nuova base, cioè accettando l'affinità tra i principii logici e le leggi matematiche e aggiungendo che, anche per i principii logici, è necessaria una loro espressione che consti di simboli rappresentativi, risulta evidente che se due principii logici hanno entrambi la forma di giudizio, ma di essi l'uno (cioè il principio di contraddizione) ha realmente un simbolo a sè come soggetto ed un simbolo a sè come predicato, mentre l'altro non ha nel suo contenuto che un simbolo solo, e per giungere ad attuare la forma di giudizio deve ripeterlo artificialmente, quest'ultimo non ha valore originario di giudizio: è quindi lecito pensare che se quest'ultimo assume indirettamente forma di giudizio, ciò avvenga per

(1) Ciò non vuol dire però che, se anche meno frequentemente avvenga, non sia possibile anche per il numero, e in generale per il dato matematico, distinguere diverse funzioni. Vedi, per esempio, nei *Philosophische studien* un articolo di N. Brix « sul *concetto di numero e le sue forme astratte;* ricerche logiche, » in cui le funzioni del numero sono distinte in *periodi* e perciò collegate in continuità: 1° numero come avente carattere concreto; 2° come avente carattere astratto; 3° come subordinato al concetto di pluralità. Il Brix afferma la necessità di una base psicologica per la ricerca genetica dell'idea di numero.

le ragioni medesime, per cui l'altro l'assume direttamente, ossia che il secondo sia subordinato geneticamente al primo.

È precisamente ciò che noi vedremo avvenire nel confronto fra il principio d'identità e quello di contraddizione.

§ 6° *Il principio d' identità e la dualità dei termini.*

Quantunque il principio di identità non sia originario, esso ha però nella discussione un valore grandissimo; certamente non può concepirsi ragionamento scientifico in cui non abbia parte. Esso è uno strumento dialettico per cui ciò che è uno si concepisce come duplice, allo scopo di ridurre il ragionamento a forme consuetudinarie.

A questo proposito parmi importantissimo fermare l'attenzione sopra un effetto speciale del giudizio d'identità.

Ed è questo che esprimo colle parole del Cantoni: « Con questo principio, gli uomini riconoscono che ogni cosa è quella che è per tutti; che la realtà e quindi la verità è una sola; altrimenti sarebbe impossibile tra gli uomini qualsiasi discussione » (1).

È precisamente questa la ragione per cui tanto spesso si ricorre al giudizio, pronunciato in modo risolutivo: « ciò che è bianco è bianco, ciò che è nero è nero. » In altri termini è verissimo che l'uomo risolve soventissimo la propria cognizione razionale, precedentemente avuta, in giudizio di

(1) *Corso elementare di filosofia*, vol. I, pag. 78.

identità allo scopo di affermare che uno solo è per tutti il reale, che quindi uno solo è il vero. Ma questa affermazione, che si presenta come un bisogno dell' umana discussione, non ha per necessità la sola espressione del giudizio d'identità, e nemmeno essa risulta da una legge speciale dell'umano pensiero a cui competa, come unica espressione, il giudizio d'identità. Il supporre che ciò che è vero per noi sia vero per altri dipende da un successivo trasferimento della coscienza personale in altri; ma questo trasferimento non implica l'identico come concetto o come giudizio, perchè non è, in fondo, che la continuazione del fatto originario. Il pensiero *io vedo* è prima del pensiero: *son io che vedo.* Ora *io vedo* implica la coscienza della sensazione visiva sola, alla quale si presenta come accessorio il soggetto. Molti esempi di ciò si possono ricavare dalla psicologia dell'infanzia. La nozione è una, senza distinzione di soggetto, dapprima; in seguito è ripetuta per trasferimento negli altri, infine si concepisce induttivamente in una nuova unità. È questo il fondamento psicologico dell'unicità del reale e del vero. Che, quando si è costituita, si voglia affermarla colla dualità dei termini identici « *ciò che è è,* » non dipende dall'unicità stessa, ma bensì dalla consuetudine della dualità.

Che la dualità dei termini sia indispensabile a presupporsi per darci ragione del principio di identità risulta dall'esame del significato fondamentale dell'identità. Il Sigwart lo chiarisce nel seguente modo: « Il significato originario dell'identità, adoperabile anche fuori di questo capitolo della logica, è che ciò che noi rappresentiamo

in diversi tempi, sotto diversi nomi o in diverse circostanze, sia uno e il medesimo, non duplice, anche se è rappresentato due volte; *poichè il termine non può essere applicato ad una rappresentazione assolutamente semplice e singola; esso richiede, come ogni concetto di relazione, due punti di riferimento;* e anche per riconoscere alcunchè come permanente uguale a sè stesso bisogna che io sia conscio che lo rappresento in momenti distinti e confronti il contenuto di queste due rappresentazioni » (*Logik*, I, 105).

Si può e si deve anche pienamente ammettere questo *confronto* come *atto logico* conseguente alla dualità dei termini costituitasi. Ma nulla ci costringe a ritenere questo confronto come una specialità di funzione psicologica. Costituitasi la dualità dei termini, per ragioni che non riguardano l'identità, ma, come vedremo la contraddizione, nel pensiero umano avvengono fatti, il cui significato logico è *confronto, comparazione,* ecc., mentre la spiegazione psicologica di essi è in una specie di associazione integrativa, ossia nell'integrazione di sostituzione.

Ma nella dualità dei termini consiste il nesso psicologico tra il principio d'identità e il principio di contraddizione.

Riassumendo:

Nè l'idea d'identità, nè il rapporto d'identità di per sè stessi danno ragione dell'origine delle forme logiche; non la prima perchè non è dimostrato che da essa si costituiscano le idee di *permanenza*, di *persistenza*, di *concordanza*, ecc., nelle

quali si vuol vederne un'applicazione; non il secondo perchè il cosidetto rapporto d'identità si esplica psicologicamente mediante la integrazione per sostituzione dei dati rappresentativi.

Non rimanendo che a considerare il principio nella sua natura simbolica, vedemmo in che consistano i simboli dei principii logici in generale, confrontandoli cogli assiomi matematici: ma da questa considerazione derivò la conclusione della natura relativamente riflessa e artificiale del principio d'identità.

La ragione, però, per cui esso ha tanta indiscutibile importanza nella discussione, e quindi nella formazione della certezza razionale, consiste nell'essere consentaneo al bisogno della dualità dei termini.

Ma il principio in cui questo bisogno trova direttamente e naturalmente la sua ragione, è il principio di contraddizione.

PARTE SECONDA

Il principio di contraddizione

CAPITOLO I.

Contraddizione e opposizione.

§ 1° *Il problema del giudizio negativo.*

Una delle questioni logiche di maggiore importanza è quella che riguarda la natura della negazione.

È certo che tale questione non si può trattare se non nella teorica del giudizio, anche quando, come ha fatto il Lotze, si rivolga la critica alla forma logica *non-A*, perchè quest'ultima può essere intesa soltanto come predicato; a predicato, infatti, si riduce anche quando la poniamo come soggetto.

Ma il fatto che la teorica del giudizio si svolge modernamente intorno a certi confronti di contenuto tra soggetto e predicato, i quali confronti possono tutti ridursi alla vecchia questione (tante volte rinnovata) sui giudizi analitici e sintetici, e oltre a ciò il fatto che la teorica del giudizio si orienta tutta intera verso la ricerca dell'ele-

mento differenziale tra l'associazione di due rappresentazioni o idee e l'unificazione giudicativa, ossia si orienta alla ricerca di una specialità dell'atto giudicativo rispetto alla dinamica delle rappresentazioni, entrambi questi fatti, dico, spiegano come difficilmente si possa trovare nettamente formulata la questione (nonchè definitivamente risolta) della natura psicologica della negazione.

Ciò è perfettamente naturale. Del giudizio negativo si parla molto: ma l'argomento non è, come spesso ho desiderato, fine a sè stesso, bensì mezzo per risolvere altri problemi, per sostenere dottrine correlative o superiori.

Il danno proveniente dal non isolare la questione del giudizio negativo si rivela nella confusione dottrinale teoretica che deriva dalle varie risoluzioni, per non aver posto la questione più fondamentale nei termini più precisi.

Il mio egregio amico Prof. Marchesini (1), ad esempio, si oppone, in uno dei suoi scritti limpidi e geniali, alla dottrina del Sigwart e dell'Erdmann per i quali il giudizio negativo non è una specie di giudizio legittimo e originale al pari del positivo. E dice: « Non si può giudicare che *A* non è *B*, se non dopo aver giudicato che *A* è *A* e che *B* è *B*; che *A* consta di certi elementi e *B* di certi altri; che le tali note appartengono ad *A* e le altre tali a *B*. Ma perchè da ciò si possa inferire che « il giudizio positivo è primario e primordiale in rispetto al negativo e che questo è secondario e successivo in rispetto a quello » occorre provare

(1) *Il valore del giudizio negativo.* Rivista italiana di filosofia, novembre-dicembre 1898.

che l'idea dell'*essere* (quale è compresa nell'affermazione *A* è *A* e *B* è *B*) si forma nella coscienza dell'uomo indipendentemente dall'idea del *non essere* e prima di questa. »

Detto questo, toccato cioè il punto vero e sostanziale della questione, il Marchesini sfugge via e lascia insoluto il dubbio, quantunque apparisca la sua tendenza a non credere possibile la formazione dell'idea dell'*essere* indipendentemente e prima di quella del *non essere*. Tanto è vero che poi invoca la dottrina positiva dell'unicità di concetto rispondente ai termini correlativi. « *Buono* e *non-buono, utile* e *non-utile, fecondo* e *infecondo* esprimono sotto duplice forma un solo concetto. »

È appunto questa unicità di concetto rispondente al giudizio positivo e al negativo che fissa ed impone la questione. È innegabile che verbalmente, grammaticalmente nel secondo concetto di ciascuna di quelle coppie citate, c'è qualche cosa di più che nel primo; c'è il *non* o altro segno corrispondente. Crede forse il Marchesini che a questo non corrisponda nessun fatto psicologico *nuovo?* Si badi bene: io non dico: *un nuovo contenuto rappresentativo o ideale*, dico un *nuovo fatto psicologico* che spieghi il bisogno di quella parola *non*. Mi parrebbe assurdo tentare di eludere questa domanda. Essa si impone da sè. E quale *nuovo fatto?* Sarà un fatto appartenente interamente alla dinamica delle rappresentazioni, oppure un fatto che appartenga a quel ramo della psicologia in cui essa spiega la corrispondenza fra le rappresentazioni e le forme del linguaggio, nella quale corrispondenza è il campo onde si svolge

il fatto logico della mente, ove si distingue primieramente, ove si specifica il λόγος umano?

Si capisce che la parità di origine, di valore e di importanza fra il giudizio negativo e il giudizio positivo sia una persuasione facile ed assoluta per coloro i quali, distinguendo nettamente l'atto giudicativo dall'associazione mentale anche per le *quiddità* dinamiche onde risultano, vedono nel giudizio un confronto il quale esplica l'attività libera dell'intelletto sui dati percettivi e concettuali.

Ma se vogliamo rimanere nel campo positivo dobbiamo partire dalle espressioni grammaticali, per mezzo di comparazione accertarci che esse rispondano veramente a fatti logici, e allora cercare la ragione psicologica delle differenze fra questi.

Io non voglio dire con ciò che per me il giudizio negativo sia posteriore e subordinato al positivo; tutt'altro: nulla vieta che, se noi facciamo la ricerca di cui ho parlato, possiamo essere condotti alla persuasione che l'elemento originario onde il giudizio negativo si rende possibile, ossia il fatto embrionale della negazione, debba presupporsi non al giudizio negativo soltanto, ma anche al positivo.

Intanto noto che, allo stesso modo che insufficienti, rispetto alla questione di cui parlo, sono i sostenitori di una parità di origine fra le due specie di giudizi, altrettanto insufficienti sono i sostenitori della priorità del giudizio positivo.

Il Sigwart, per esempio, comincia col dire che la negazione è indefinibile (1) e prosegue dimostrando che, eliminata la questione dell'ἄόριστος (ὄνομα o ῥῆμα) di Aristotele, di cui si discute se possano essere soggetto o predicato, eliminato il giudizio infinito di Kant, che si riduce ad una affermazione, non resta che a porre la negazione nella copula: ma la copula non è che l'oggetto della negazione; permodochè, mentre nel giudizio positivo abbiamo tre elementi, soggetto, predicato e il pensiero della loro unità, nel giudizio negativo se ne aggiunge un quarto, ossia la negazione dell'unità medesima.

(1) Was die Verneinung meine, lässt sich nicht weiter definieren noch beschreiben. (Op. cit. pag. 102.)

Anche se si ammette tutto ciò, si può sempre dire: Voi eliminate la questione dell'ἄόριστος aristotelico (οὐκ ἄνθρωπος, οὐ καμνει) perchè non costituirebbe giudizio negativo, potendo esservi un'affermazione con un ἄόριστος nel soggetto o nel predicato; ma non l'eliminiamo noi che vogliamo sapere il *perchè* psicologico di quella negazione che affetta i termini, anche se non affetta il giudizio. E così per il giudizio infinito di Kant: riguardo al quale la questione si accentua, perchè, anche ammettendo che il giudizio « *A* è non-*B* » sia affermativo, ci preme sapere perchè quella modificazione del predicato sia così spiccata da potersi scambiare per una modificazione del giudizio.

E quando il Sigwart per dimostrare che la copula negativa non può essere l'espressione di un atto semplice dello spirito, cita il fatto che se la copula *è* pone l'esistenza del soggetto, la copula *non è* non la esclude, noi possiamo ancora dire che se, non potendola considerare come atto semplice dello spirito, le dobbiamo tuttavia concedere la funzione di elidere un rapporto fra l'esistenza del soggetto e il contenuto del predicato,

ci si impone il bisogno di spiegare donde questa funzione derivi.

E ancora: quando il Sigwart, riconducendo la negazione alla privazione, spiega il rapporto espresso dalla negazione come un confronto fra una rappresentazione data (soggetto) ed un'altra che io possa pensare più ricca e più piena, deducendone poi la conseguenza che qualsiasi giudizio di privazione implica una finalità, ossia una *legge estetica* da cui la pienezza del predicato è imposta, noi possiamo chiedere perchè si trovi espresso nel giudizio negativo il rapporto fra una rappresentazione più piena e più ricca, e un'altra meno ricca e meno piena, perchè colla negazione si identifichi la mancanza rispetto a un dato fine.

Analoga inchiesta è lecito fare quando la negazione risponde, invece che alla *privazione*, all'*opposizione*, riguardo alla quale non solo occorre dire che una distinzione di idee nella coscienza ne è condizione, ma anche esaminare i limiti reciproci del distinto psicologico e dell'opposto logico, oltrechè, ove occorra, i fatti elementari comuni ad entrambi.

A tale intento si dirige ora la ricerca nostra, alla quale è necessario anzitutto porre una delimitazione recisa fra il principio di identità e quello di contraddizione, che in sè contiene gli elementi della negazione.

§ 2° *Discrepanza fra il principio d'identità e quello di contraddizione.*

Una profonda discrepanza, che si risolve in un vero e proprio elemento di eterogeneità, tra il

principio di identità e quello di contraddizione risulta direttamente dal confronto delle due formole leibniziane « A è A, » « A non è non-A: » poichè la dualità dei termini implica, solo nel secondo caso, e non nel primo, una creazione della mente, assolutamente specifica della ragione logica, ossia il termine negativo *non-A*.

Ma la discrepanza risulta anche dalla espressione del principio di contraddizione, data da Aristotele:

Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπαρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. Specialmente se si confronta questa espressione con quella che si ritiene generalmente come espressione del principio d'identità: Δεῖ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ (*Anal. pri.* I, 32) (1).

Se poniam mente all'occasione in cui Aristotele enuncia in tal modo il principio d'identità, ciò apparirà più chiaro. Infatti, egli dice, se noi abbiamo facoltà inventiva e scopriamo ciò che deve essere conclusione del sillogismo, la nostra scoperta sarà ad un tempo confermata e fatta più chiara dal disporre il sillogismo, implicitamente fatto, nelle apposite sue figure. E ciò necessariamente: perchè il vero conviene che concordi per ogni parte con sè stesso.

In altri termini: se una cosa era vera prima che io l'esprimessi in figura di sillogismo, sarà vera anche dopo che in tal modo io l'ho disposta: ciò che è, è. Ma Aristotele identifica il vero col reale: i discorsi son veri come le cose (Ὁμοίως δὲ

(1) Riguardo a queste espressioni dei principii logici vedi SIGWART, op. cit., § 23, note alle pagine 183, 184, 186, 197.

οἱ λογοι ἀληθεῖς ὥσπερ τά πράγματα: *De interpr.* 9). Perciò ai due veri del discorso, l'uno anteriore, l'altro posteriore alla disposizione in figura del sillogismo, corrisponde un unico reale che è misura di entrambi.

Tutt'altra cosa avviene quando dall'ὁμολογεῖσθαι del principio d'identità si passa all'ὑπάρχειν del principio di contraddizione; giacchè questo non suppone due forme del dato medesimo, ma due dati distinti. E il vero è concepito non come consistente nei dati stessi, bensì nel loro rapporto. Secondo il principio di contraddizione, la rosa non può essere nel medesimo tempo bianca e rossa; i due giudizi « La rosa è bianca » « La rosa è rossa » non possono essere tutt'e due veri nel medesimo tempo.

Noi abbiamo qui tre dati: rosa, rossa, bianca. Il principio di contraddizione si esercita dunque sopra di essi: ma poichè il primo termine *rosa* non è discorsivo, bensì fisso per il suo carattere di soggetto, la contraddizione sta nel rapporto fra i due predicati *rossa* e *bianca* (1).

(1) Quantunque il Kant faccia consistere in questa separazione dei predicati del soggetto e nella conseguente opposizione fra essi l'illusione per cui il principio di contraddizione apparisce universale, io credo che non ci sia altro modo di interpretare il valore logico della contraddizione. Non è vero che l'artificialità del principio di contraddizione consista nel separare, trattandosi del giudizio « L'uomo dotto non è indotto » la nota implicita nel soggetto e porla poi a confronto colla sua negazione; ma piuttosto è vero che la contraddizione implicita in detto giudizio è la contraddizione fra due giudizi di cui uno è « L'uomo è dotto », l'altro è « l'uomo è indotto » di cui se l'uno è vero, l'altro è falso. Ora, il confronto fra due giudizi aventi lo stesso soggetto si riduce al confronto fra i due predicati.

§ 3° *Il* diverso *psicologico e l'*opposto *logico.*

Ora domandiamoci: Senza il principio di contraddizione, o la legge a questo corrispondente, il predicato *rossa* sarebbe opposto al predicato *bianca?*

E questa domanda si riduce a quest'altra:

Il principio di contraddizione si fa esso espressione della opposizione *primitivamente* (il che è quanto dire *psicologicamente*) esistente fra i due predicati suddetti, oppure la costituisce per virtù sua?

L'esame psicologico non dà che il *diverso* e infinite gradazioni di questo: e il diverso nel modo già indicato, ossia per il senso di una incompleta sostituzione di una condizione dinamica ad un'altra.

Il *diverso* psicologico non fornisce di per sè stesso l'opposizione.

La mia osservazione introspettiva può darmi *diversità*, ad esempio, tra il suono della nota *mi* e il color giallo, fra i quali dati non v'è opposizione.

Di più, mentre il diverso risulta dal sopraggiungere di uno stato psichico ad un altro, in modo da formare non rappresentazioni separate, ma una nuova unità rappresentativa (1) in cui tra

(1) La ragione per cui i principii, su cui fonda la psicologia il prof. Ardigò, sono preferibili agli altri, nei quali e per i quali si travaglia la psicologia inglese e tedesca, sta sopratutto, secondo me, in quella veduta *unitaria* colla quale egli designa nel modo più positivo il *prius* psicologico indistinto e relativo, e alla quale poi egli riconduce tutti i distinti, per comune confluenza risultante dalla loro

gli elementi della rappresentazione precedente sono distinguibili soltanto quelli che dalla seconda non furono completamente *sostituiti* (1), l'opposto psi-

origine e continuamente attestata dall'esperienza. Uno dei principali risultati, secondo me, di questa veduta *unitaria*, sta nello sgombrare la difficoltà, sempre trovata da tutte le psicologie nel loro cammino e altre volte risolta metafisicamente, della spiegazione del *confronto* fra due dati, sia esso confronto spaziale o temporale, qualitativo o quantitativo, ecc. Sta bene che avvenga la *distinzione*, si diceva, ma come avviene che voi vi poniate innanzi i distinti e non solo li giudichiate tali, ma anche classifichiate le modalità di distinzione? Questione, come si vede, fondamentalissima, su cui ha radice la teoria psicologica del giudizio. Ora vedasi in qual modo geniale e profondo l'Ardigò eviti quell'eterogeneità fra la *distinzione* e il *riconoscimento* della distinzione, la quale eterogeneità, anche non predicata e persuasa, era ed è il preconcetto occulto e funesto onde risulta la dichiarata insolvibilità di molte questioni psicologiche. (Sulla teoria positiva del *Riconoscimento* vedasi specialmente, nel vol. VI delle *Opere filosofiche*, *La Ragione*, cap. I, II, V, XIII, XIV, XV, e nel vol. VII *L'Unità della coscienza*, tutta la parte prima, i primi capitoli della parte seconda, oltrechè, *passim*, tutto il libro). Uno degli psicologi contemporanei che ha tentato con maggiore impegno e con incontentabilità di analisi la soluzione del problema della discriminazione nell'associazione mentale è stato William James, le cui considerazioni, specialmente per ciò che riguarda le discriminazioni temporali nella memoria, sono acutissime; ma dalla lettura di una intelligente analisi che in quattro numeri della *Revue philosophique* (novembre, dicembre 1892, gennaio, febbraio 1893) ha istituito, sulla psicologia del James, L. Marillier, mi è rimasto il sospetto che si tratti di osservazioni rese spesso necessarie dal non avere egli bene accordato il suo concetto della continuità del pensiero col fatto delle discriminazioni. E l'accordare queste due certezze è di somma importanza: io non so di alcuno ancora che vi sia riuscito meglio che l'Ardigò, specialmente se si consideri la sua *Unità della coscienza*.

(1) Vedi intorno al fenomeno della *sostituzione*: ARDIGÒ, *Il fatto psicologico della percezione* (Op. fil. vol. IV, pagine 397 417). Padova, Draghi, 1886.

cologico dovrebbe risolversi nella eliminazione assoluta di uno stato per mezzo di un altro, ossia dovrebbe essere fra due stati di cui se l'uno è nella coscienza, l'altro non può esservi, ossia fra due stati completamente sostituibili, ossia ancora fra due stati che non possono essere, per niun modo, diversi.

Se noi, dunque, ci ostinassimo a ritenere che l'opposizione fosse un rapporto immediatamente e direttamente risultante dalla dinamica psichica, noi dovremmo porre un'eterogeneità assoluta fra l'*opposto* e il *diverso*. E allora come spiegheremmo il fatto universale che l'opposizione si costituisce fra due *diversi* dello stesso genere?

Qual differenza porremmo fra l'*opposto* e l'*identico* essendo entrambi tali che se il contenuto della coscienza è uno dei termini, non può essere l'altro?

L'opposto direttamente e immediatamente psicologico è dunque per me un concetto erroneo: ossia la spiegazione psicologica dell'*opposizione* non può essere data per via diretta, ma deve consistere nella spiegazione psicologica del dato logico onde l'opposto risulta.

Sta però il fatto indisputato che l'opposizione è fra *diversi* dello *stesso genere*. Ossia che nell'opposizione concorrono la *diversità* specifica e la *somiglianza* generica.

Riguardo a quest'ultima, come possa essere organicamente determinata, e quali cause o localizzazioni possa assumere, è questione oggi dibattuta tra gli psicologi: è certo però che se anche si continuerà nella scoperta importante e sicura che ora si sta facendo di affinità tra senso e senso,

quand'anche si potesse, come non è improbabile, concludere queste ricerche con positivi risultati sulla localizzazione e sulle cause della qualità delle sensazioni, non sarebbe mai opportuno abbandonare la classificazione delle cosidette sensazioni specifiche esterne fondata sugli organi periferici.

La logica ha assunto il suo concetto dell'*opposto* precisamente ad un grado intermedio nella scala non interrotta delle differenze sensazionali: ha stabilito l'opposto fra le sensazioni secondo la classificazione dei cinque sensi, ponendo opposte tutte le rappresentazioni che dalle sensazioni dello stesso senso derivassero. È un mero *arbitrio* della logica quello di porre il nero, poniamo, opposto al bianco e non al suono *a:* un arbitrio che essa non avrebbe potuto prendersi se l'*opposto* non fosse stato una creazione sua, come il triangolo della matematica. Ora ciò che costituisce l'opposto come creazione logica è la dualità di *essere* e *non essere.*

§ 4° *Origine dell'opposto nella dualità* essere-non essere.

Questa dualità che è creazione della logica (in qual modo poscia vedremo) costituisce la differenza tra il fatto psicologico della dinamica delle rappresentazioni e il fatto del raziocinio umano, assegnando a questo un carattere recisamente specifico.

Se noi diciamo che *una rosa è rossa o bianca* escludiamo che essa sia rossa o bianca nello stesso tempo. Ora questa distinzione non appartiene direttamente alla dinamica delle rappresentazioni.

Può sempre darsi una condizione speciale della colorazione, di cui, se altro colore escludiamo che sia o che possa esservi, è lecito dire: « è rossa » come « è bianca », appunto perchè è lecito dire « non è rossa » come « non è bianca ».

L'enunciazione più concreta del principio di contraddizione: « Niun oggetto può avere proprietà fra loro opposte » è perfettamente esatta, appunto perchè opposti logicamente sono presi due a due i predicati simili, anche quando di essi non esistano due soli, ma infiniti. Ed è questa particolarità che distingue specialmente il giudizio di contraddizione da quello del terzo escluso.

Ora in qual modo può avvenire che si crei opposizione, dove opposizione reale ossia psicologica non v'è? Per effetto della idea di essere che si attribuisce come predicato a una data serie o a un dato predicato; per modo che tuttociò che resta fuori di esso subisce il predicato *non essere. Essere* e *non essere* sono predicati di predicati, per mezzo dei quali il pensiero logico scioglie per virtù propria le difficoltà che gli sarebbero frapposte dalla graduazione infinita delle qualità. Soltanto a questo punto il giudizio di contraddizione attinge la sua legittimità d'origine.

La psicologia dà il diverso senza dualità di termini, ma per serie infinita di termini unici. La logica per mezzo della dualità dell'*essere* e del *non essere* crea l'*opposto*, onde la contraddizione.

Volendo dunque noi ricercare se il principio di contraddizione sia naturale e necessario alla

mente umana, dobbiamo ricercare se sia universale e necessaria la contrapposizione dell'*essere* e del *non essere*. Che in questa dualità si risolva il principio di contraddizione affermò lo stesso Aristotele; giacchè nello stesso capo dei *Metafisici* (IV, 3), dove enuncia, nella forma già citata, il principio di contradizione, egli aggiunge come a spiegazione e ripetizione: « è impossibile supporre che una medesima cosa sia e non sia » (ἀδύνατον γὰρ ὀντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι).

Senonchè, ammettendo la graduazione infinita delle qualità sensazionali ossia la continuità dinamica dell'esperienza anche nel campo qualitativo, non ne risulta artificiale e illusoria l'opposizione derivante da semplice reazione logica?

No, perchè nella dualità *essere-non essere* il primo termine indica il costituirsi del fatto dell'esperienza, e il secondo termine ne è, come vedremo, derivazione immediata.

Nella dualità *essere-non essere* vi è non solo il passaggio, ma il vincolo fra l'esperienza e la logica, giacchè il primo termine è la parola che indica l'avvento del fatto dell'esperienza; è il predicato il quale segnala essere avvenuta, secondo le leggi, secondo la natura e secondo i limiti dell'esperienza umana, la *distinzione* conoscitiva, la quale non solo consiste nel separare un dato dall'altro, ma nel costituire il primo alla stregua di somiglianze e di differenze.

La specialità del principio logico non consiste adunque nel termine *essere* a cui corrisponde un fatto psicologico determinato, ossia il fatto onde si costituisce il πρῶτον πρὸς ἡμας, il primo logico nel senso da noi spiegato nel libro primo,

ma nel termine *non essere*, che non avendo corrispondenza in un fatto psicologico fornito di contenuto, non appartiene più alla *derivazione* della certezza, ma alla *organizzazione logica* di questa.

Noi dovremo dunque vedere in qual modo sul termine *essere* si costituisca il *non essere*.

CAPITOLO II.

Il predicato *essere*.

§ 1° *Tre significati dell'idea d'essere.*

Io credo che si debbano distinguere tre significati diversi dell'idea *di essere:*

1° Come affermante la realtà obbiettiva senza determinazione alcuna di luogo e di tempo. Esempio: *questo corpo è.*

2° Come esprimente un rapporto di convenienza fra due concetti. Esempio: *Questo corpo è bianco.*

3° Come affermante la possibilità nel soggetto di accogliere un dato predicato.

§ 2 *Confronto del terzo significato coi due primi.*

Si potrebbe credere che del terzo fra i significati enumerati non esistano esempi nel linguaggio comune.

Ma ciò avviene perchè non si porge sufficiente attenzione ai mezzi dei quali il linguaggio si serve per attenuare l'affermazione e trasformarla in possibilità. La possibilità d'un giudizio si esprime in varii modi. Diciamo, ad esempio: « Se questo oggetto non è opaco, *sarà* trasparente, » oppure: « questo oggetto non è opaco; vediamo *se è* trasparente. »

Ma qui trattasi della possibilità di un giudizio in cui soggetto e predicato sono entrambi dati. Quando invece non è dato che il soggetto, e noi vogliamo esprimere la possibilità di attribuirgli un predicato senza che ancor si sappia quale, allora ci serviamo di certi modi che è utile analizzare.

Eccone uno comunissimo: « Lo spirito non sarà fuoco, non sarà aria, non sarà altro fluido, non sarà materia, non sarà sostanza, *ma qualche cosa è.* » In questo caso, benchè si possa dire che il predicato esiste (cioè *qualche cosa)* e che perciò l'ultima proposizione non può costituire un genere a parte e diverso dalla proposizione: *Questo corpo è bianco*, pure sarebbe vano negare che la trasposizione stessa, che noi involontariamente facciamo ponendo l'attributo innanzi al verbo, ha una sua propria ragion d'essere.

È vano il dire che qui trattasi di pure differenza grammaticale e siutattica; giacchè di natura psicologica e logica sono appunto le ragioni delle differenze grammaticali.

Se invece di terminare il periodo citato colla dizione *ma qualche cosa è*, noi lo terminiamo con quest'altra *ma è qualche cosa*, non possiamo dissimularci che una differenza esista tra l'una e l'altra dizione.

Dovremo per lo meno ammettere che se io dico: *ma è qualche cosa*, il verbo *è* ha la funzione di copula pura e semplice; se io dico invece *ma qualche cosa è*, oltre al dare maggior rilievo al predicato, contemporaneamente e appunto perciò *isolo* il verbo *è;* il quale per questo isolamento assume un valore logico speciale.

E siccome a ciò si può muovere una decisiva

obbiezione, l'enuncio subito allo scopo di chiarir meglio il mio pensiero:

L'obbiezione sarebbe che, nell'esempio da me citato, l'indefinitezza del predicato *qualche cosa* trasformi la copula *è* in una affermazione di esistenza, per cui quella proposizione venga ad appartenere allo stesso genere di *questo corpo è*, malgrado la presenza del predicato.

Rispondo che ho citato nell'esempio il predicato indefinito *qualche cosa* appunto per dar maggior rilievo al valore del verbo *è*, senza però supporre che, anche senza tale rilievo, la distinzione possa esserne infirmata; se io dico: questo oggetto non è rosso, non è verde, non è giallo, non è nero, *ma bianco è;* esprimo certo qualche cosa di diverso che se io dico: *ma è bianco;* perchè in quest'ultimo caso io non faccio altro che annettere immediatamente il predicato *bianco* al soggetto *questo oggetto;* mentre, nel secondo caso, la mia espressione equivale al dire: « Ma, rispetto al predicato *bianco* (oppure per ciò che riguarda il predicato *bianco)* è. » In greco direi: Κατὰ τὸ λευκὸ , ἔστιν (non ἐστιν). Evidentemente non si vuol qui affermare l'esistenza come realtà obbiettiva, ma bensì come capacità di ricevere il predicato *bianco;* o per lo meno si afferma l'esistenza obbiettiva, soltanto perchè essa serve ad avverare la capacità medesima (1).

(1) Il ricorrere al predicato indefinito *qualche cosa* evita la confusione fra la questione qui dibattuta e quella di decidere se all'*essere* sia necessario l'*essere una determinata cosa* Nel puro *essere* il Bergmann riconosce un contenuto psicologico esclusivamente soggettivo; io non vi vedrei altro che l'espressione generica di un atto di *assenso* (Rosmini), risultante da precedente esperienza percettiva.

§ 3° *Confronto fra i due primi significati.*

Il primo dei significati da noi posti del verbo *essere*, lo rende quasi identico all'*esistere* (1). Pure la differenza c'è ed è questa: Che se anche il verbo *esiste*, come il verbo *è*, si può enunciare senza alcuna determinazione di luogo e di tempo, pure in esso è implicita la supposizione che *in alcun luogo e in alcun tempo* il corpo sia, senza che questo tempo si voglia determinare; mentre nella frase questo « *corpo è* » non v'è nè l'una supposizione nè l'altra determinazione.

Ciò posto, è facile vedere quanto sia breve il passo dal primo significato agli altri due. Giacchè la realtà obbiettiva si determina logicamente per mezzo di altro, e, avendo di tale determina-

(1) Sono infatti chiamati *giudizi esistenziali* quelli in cui il verbo *è* viene preso come predicato da sè senza altro attributo. Vedi in proposito il Sigwart *(Logik* I, Freiburg, 1889, pag. 89 e seg.), il quale tratta anche, nello stesso passo, con precisione di vedute, l'argomento della natura del predicato *essere*. La questione si collega con quella dei giudizi *impersonali* della quale il Sigwart ha fatto oggetto di studio speciale. Noto di passaggio che la questione dei giudizi esistenziali si complica in due modi con quella dei giudizi impersonali. Perchè, data, come carattere principale di questi ultimi, la mancanza vera o apparente di soggetto, il giudizio esistenziale si può credere mancante sia perchè, secondo gli erbartiani, il soggetto di esso sia veramente un predicato del soggetto *qualche cosa*, sia perchè come giudizi esistenziali si considerino le frasi ἔστιν, *c'è, si dà* (*es gibt, there is*). Ma nel primo caso si tratta di un'interpretazione forzata, nel secondo trattasi di giudizio impersonale apparente, di cui il soggetto è sempre o espresso, o facilmente rintracciabile (Vedi il Sigwart a pag. 72 e seg. e quindi a pag. 96).

zione bisogno, esprime la capacità, nel soggetto, di riceverla.

Però tra il primo e secondo significato, non si può scorgere, quando siano a sè considerati, alcuna affinità intrinseca. Il giudizio *questo corpo è bianco,* consiste in un atto mentale per cui nel dato indistinto e concreto io fisso e do rilievo al prodotto speciale di un elemento sensazionale. L'esistenza, la realtà obbiettiva è espressa dal soggetto *questo corpo* per sè stesso, non dal verbo *è,* che ha soltanto la funzione di esplicare ad un tempo l'unità precedente e il rilievo da me fatto in seguito. Invece nel giudizio *questo corpo è* io esprimo bensì l'esistenza del soggetto per mezzo del soggetto stesso, ma questo dato io ne lo estraggo e lo metto in rilievo.

Il verbo *è* della proposizione *questo corpo è* e quello della proposizione *questo corpo è bianco* si presentano sotto la stessa parola, ma sono due assai diversi significati, due assai diverse funzioni (1).

Se però l'omonimia in questione fosse propria soltanto della nostra lingua, potrebbe considerarsi come un errore da correggersi; ma essa è in altre lingue e nelle più importanti. Bisogna dunque che di questo scambio esistano buone ragioni, ossia punti di contatto fra un significato e l'altro. Ad uno di questi punti di contatto ho già accennato; e consiste nel rapporto causale

(1) Sulla necessaria distinzione fra questi due significati del verbo *è*, vedi il lavoro del prof. Bonatelli, *Percezione e pensiero* (parte III, *Il pensiero*, pag. 63, Atti del R. Istituto Veneto, tomo VI, serie VII), il quale la sostiene contro la scuola erbartiana.

esistente tra la determinazione predicativa e la posizione della realtà obbiettiva. Io pongo come obbiettivamente reale ciò che posso in qualche modo determinare: *essere* è generalmente pensato come *essere qualche cosa.*

Io non credo però che questa equazione possa perfettamente stabilirsi: giacchè l'*essere qualche cosa* è la condizione dell'*essere,* non è l'*essere.* Il concetto astratto di *essere* noi lo supponiamo distinto; e rispetto a questo possiamo dire che perchè io concepisca una cosa *essere,* bisogna che la concepisca *essere qualche cosa.* Che una cosa sia condizione dell'altra non vuol dire che sia quest'altra.

Noi dunque potremmo presentare i tre significati dell'idea di *essere* in questo modo:

1° Realtà obbiettiva senza determinazione predicativa;

2° Determinazione predicativa senza realtà obbiettiva;

3° Potenzialità della determinazione predicativa e della realtà obbiettiva.

Confrontiamo a questi significati il *non essere.*

CAPITOLO III.

Il predicato *non essere*.

§ 1° *Valore ed ufficio della copula.*

Se noi consideriamo l'idea di *essere* nel secondo significato, cioè soltanto come il segno della sintesi di un predicato con un soggetto, essa nulla afferma da sè; non ha cioè un contenuto suo proprio, che possa essere negato.

Ora non può essere suscettibile di negazione se non ciò che, da sè, risponde a un dato di esperienza.

Ciò risulta anche dal concetto che alcuni autorevoli moderni hanno della copula: tra essi noto specialmente il Sigwart, il quale, come riferisce il Bonatelli (1), fu il primo che, dopo qualche accenno in iscritti più antichi, formulò la dottrina che il giudizio negativo fosse un giudizio di riflessione sopra altro giudizio.

Intorno alla natura della copula (poichè sopra di essa specialmente cade la questione del giudizio negativo) il Sigwart esprime opinione ugualmente recisa (2).

Egli dice che l'espressione di quell'unificazione di soggetto e predicato in cui consiste il giudizio, è nella *forma flessiva del verbo,* la quale

(1) BONATELLI, *Intorno al giudizio negativo* (estratto dalla *Rivista italiana di filosofia*, marzo-aprile 1893), pag. 3.

(2) SIGWART, *Logik*, I, 117 e seg. (ed. del 1889).

a sua volta deriva (gli preme notarlo) da una semplice congiunzione di elementi linguistici. Anche dove il verbo *essere* apparisce come mezzo di unione, il giudizio non per esso si compie, ma soltanto per mezzo della *desinenza verbale:* il verbo *essere* non è che una parte integrante del predicato.

Ciò che si indica in generale colla parola *copula* non consiste nel verbo *essere* per sè stesso, secondo il Sigwart, ma bensì nella desinenza personale; l'*indicativo* ci fornisce quell'elemento essenziale del giudizio, che secondo la maggior parte dei logici è, oltre l'unificazione, la *obbiettiva validità* dell'unificazione medesima, mentre poi una speciale accentuazione (Betonung) e la collocazione delle parole servono, insieme coll'*indicativo,* a distinguere il giudizio vero e proprio dalla semplice interrogazione e dalle altre forme di congiunzione, come l'attributiva.

Ma che funzione ha il verbo *essere?* possiamo domandar noi. Il Sigwart dà una risposta certamente profonda, quantunque non tale da poterla accettare troppo leggermente. Il verbo *essere* è il mezzo di dare la forma verbale al predicato, di renderlo così capace di ricevere una desinenza, senza la quale non potrebbe essere conosciuto il suo rapporto predicativo con un soggetto (1).

Ho voluto richiamare l'attenzione del lettore su quest'opinione, perchè ciò che di essa non può

(1) « Das Verbum *Sein* ist aber das Mittel dem Prädicate die Verbalform zu geben, und die Möglichkeit zu erreichen, dass es die Endung annimmt, die es äusserlich erkennbar in das prädicative Verhältniss zu einem Subjecte setzt » (op. cit., pag. 118).

essere infirmato è l'assenza di un contenuto proprio nel verbo *essere* in funzione di copula e quindi la incapacità che esso ha ad essere *negato* come tale.

Siccome però non mi posso dissimulare che, non solo nel linguaggio, ma anche nella consuetudine mentale corrispondente una congiunzione fra la negazione e il verbo *è* esiste pur sempre, conviene che nell'atto di congiungersi mentalmente colla negazione *non,* il verbo *è* abbia altro significato da quello che esso ha nella copula. Mediante questa considerazione viene ad essere molto semplificata anche la questione del giudizio negativo. Poichè se gli uni mi dicono: « *il giudizio negativo* non è originale, ma è solo la dichiarazione dell'impossibilità di un giudizio precedente, ossia del positivo », io non debbo acquetarmi finchè non mi si spiega perchè questo giudizio di riflessione si esprime, e, diciamo pure, si risolve nel congiungere la negazione proprio al verbo *è,* e non ad altra parte del giudizio.

Se gli altri mi dicono: « il giudizio negativo è altrettanto originario quanto il positivo » resta pur sempre a chiederci come mai questa originarietà si esprima in un *non è,* ossia si esprima nel congiungimento di due parole di cui l'una, come copula, non ha contenuto proprio, l'altra non ha che un valore funzionale e relativo.

Molto giovamento si porta alla risoluzione di questa questione quando non ci si ostini a considerare il verbo *è* solo nella forma di copula; si veda invece se nell'atto di congiungersi alla negazione non sia diverso il contenuto del verbo *è;* il che non toglie poi che il gruppo, così formato, possa assumere la funzione di copula negativa.

§ 2° *Il non essere si costituisce nel terzo significato dell'idea d'essere.*

Se io applico la negazione al giudizio: *Questo oggetto è bianco,* bisogna che io assuma d'altronde, che io trasporti da altra proposizione in questa il *negabile,* poichè in questa non c'è. Infatti il soggetto *pone* l'esistenza; ora la negazione non è contro la *posizione,* ma contro l'*affermazione* dell'esistenza; la copula non ha contenuto, come già si è detto; resta il predicato, il quale può essere negato non nella sua particolare qualità di concetto, ma nella sua qualità di predicato. Ora la sua qualità di predicato implica che *altro ci sia* a cui esso *possa venire aggiunto.*

Nè si creda che a ciò si trovi obbiezione nel fatto che io possa negare il giudizio: « *questo oggetto è bianco* » con quest'altro: « *quest'oggetto è non bianco* », poichè se la negazione *non* fosse realmente soltanto annessa al concetto *bianco,* questo non darebbe luogo ad altro predicato, sia pure indefinito, ma si eliderebbe completamente senza lasciar traccia, lasciando invece libera la negazione che si ricongiungerebbe così al verbo *è:* onde deriverebbe che se la negazione si applicasse solo al concetto *bianco,* come tale, fatta astrazione dalla sua natura di predicato, il giudizio « questo oggetto non è bianco » resterebbe ridotto a quest'altro: « questo oggetto non è. »

Perciò se vogliamo che i due giudizi in questo caso equivalenti:

Questo oggetto *non è* bianco,
Questo oggetto *è non bianco,*

siano tali che nella negazione sia incluso il predicato, dobbiamo attribuire la negazione stessa a un concetto del verbo *è*, che nel giudizio positivo corrispondente non si può scoprire; ossia dobbiamo nel giudizio positivo: *questo oggetto è bianco* supporre nel verbo *è* lo stesso valore che ha nel giudizio: *Questo oggetto è;* ma siccome la realtà obbiettiva come attuale sarebbe elemento superfluo, il verbo *è* entra nel giudizio proposto, quando si sottopone alla negazione, sotto il terzo significato, ossia di potenzialità di ricevere la determinazione predicativa, potenzialità fondata sulla *posizione* della realtà obbiettiva.

Il *non essere* si costituisce adunque sul terzo significato, e l'effetto della negazione è di escludere la potenzialità nel soggetto di ricevere un dato predicato.

§ 3° *Valore e contenuto psicologico del* non-essere.

Se l'*essere,* nel concetto comune, non nella sua origine, è distinto dall'*essere qualche cosa,* il *non essere* non istà da sè, ma equivale precisamente al *non essere qualche cosa.*

Infatti la determinazione predicativa al concetto di *essere* non è strettamente necessaria; essendo in noi, per lo meno, iniziale la formazione del concetto astratto di *essere* per effetto della legge psicologica dell'astrazione. Noi possiamo rendere tanto indefinita la nozione di alcune cose, rispetto alla definitezza di altre, da renderci affatto incapaci di dare alcuna determinazione alle prime, tanto ci occupa la seconda. Quando noi

diciamo *l'uomo è*, e ci sforziamo di condurre la generalizzazione del soggetto al suo *maximum,* si confondono in noi tutte le determinazioni speciali che per nostra esperienza il genere *uomo* può avere, si confondono tanto che a noi non resta più rappresentazione veruna definita dell'uomo; ma siccome senza rappresentazione non si avrebbe concetto, noi ci rappresentiamo la parola *uomo* o nella sua apparenza grafica o nella sua apparenza fonica, e a questa aggiungiamo il verbo *è.*

Certo però non l'aggiungeremmo se non perdurasse in noi il ricordo più o meno vago di sensazioni avute a cui questa parola corrisponde: dirò di più, senza bisogno che questa parola richiami rappresentazione alcuna, essa si presenta a noi nel modo suo proprio con un risveglio di sensazioni vaghe che ci dànno senz'altro la persuasione della sua esistenza.

Perciò possiamo dire « l'*uomo è* » senza aggiungere che cosa l'uomo sia.

Ma non basta: a ciò si potrebbe muovere l'obbiezione che in tal caso l'*uomo* può fungere non solo da soggetto, ma anche da predicato. Come nell'esempio: *Esseri sono A, B, C, D..... e l'uomo,* in cui benchè grammaticalmente *essere* sia sostantivato, si deve riconoscere che fa tutt'uno col *sono* che segue, come se si dicesse: « *L'essere è (oltre altre cose) l'uomo* »; come ancora se si dicesse: « Vuoi tu sapere che cosa è l'essere? Eccoti l'uomo »; evidentemente queste due proposizioni costituiscono un pensiero logico in cui *uomo* non è soggetto, ma predicato.

Per isfuggire a questa difficoltà, che non è qui il caso di dissipare altrimenti, allargo l'am-

bito della mia tesi e dico: Che non solo nella proposizione *l'uomo è,* il verbo non ha bisogno di alcuna determinazione predicativa, ma che se io soltanto enuncio da sè la parola: *Essere,* si risveglia in chiunque ode un cumulo indistinto di sensazioni, che immediatamente dànno a questa parola senza alcun bisogno di aggiunti predicativi nè in me che pronuncio nè in chi ode, un *assenso universale:* a cui può conseguitare un'interrogazione: Essere..... che cosa? senza che però questa infirmi l'assenso precedente.

Ora la stessa cosa accade quando io dica: « *Non essere* » ?

Al *non essere* enunciato senza soggetto e senza predicato, conseguita la stessa domanda: « *Non essere..... che cosa?* »

Ma tra l'enunciazione che io ne ho fatta e l'interrogazione, intercede quello stato d'animo negli uditori che intercedeva tra l'enunciazione *essere* e l'interrogazione analoga?

Qui è questione, più che d'altro, di esperimento.

In seguito alla enunciazione, *Essere,* intercede, come *assenso,* il ripercotersi confuso delle ultime sensazioni avute, senza alcuna distinzione che le faccia riconoscere, mentre al *non essere* non risponde stato d'animo alcuno che valga ad interpretarlo, e ciò che risponde è l'interpretazione stessa dell'*essere,* coll'aggiunta della negazione, la quale però non arrivando, perchè non omogenea, a intaccare l'insieme psicologico a cui si applica, produce un senso di disagio, rivelante l'impotenza di sostituire, con un dato concreto rispondente al *non essere,* il dato concreto rispondente all'*essere.*

Ma, anche facendo astrazione da ciò, è immediatamente certo che mentre l'*essere* può stare senza un predicato, il *non essere* lo richiede, quando sia posto un soggetto. Certamente se io identifico *non essere* con *non esistere,* posso dire senza predicato: *La Fenice non è*; il che val quanto dire *La Fenice non è nel tempo, non è nello spazio,* ossia ancora: che dato lo spazio e il tempo come condizioni della sintesi giudicatrice, il soggetto *La Fenice* non può riceverli. Ma se io dico: *La Fenice è,* la verità di questo mio giudizio risulta dal porre semplicemente in rilievo quella esistenza che era già *posta* dalla sola enunciazione del soggetto; e se io aggiungo poi il predicato e dico: *La Fenice è un mito,* il predicato stesso, *un mito,* comparisce come una aggiunta esplicativa, che modifica ed integra ciò che di concreto avevo già detto col verbo *è,* senza che sia assolutamente indispensabile.

Aggiungo un'ulteriore dilucidazione a questa teoria che ha nel mio lavoro un'importanza tutta speciale, ponendo a riscontro questa serie di giudizi:

1° La Fenice esiste.
2° La Fenice non esiste.
3° La Fenice è.
4° La Fenice non è.

Il 1° giudizio è un caso del terzo, ma non lo esaurisce, perchè, se la Fenice è un mito, può essere senza esistere.

Il 2° giudizio è nel 4°, ma lo esaurisce; mentre anche negando il 1°, *La Fenice esiste,* si poteva ritener vero il 3°, *La Fenice è,* perchè l'essere della Fenice non si esaurisce nell'esistenza; negando il 2°, non si può più ritener vero il 4°;

poichè il *non essere* è completamente esaurito dal *non esistere*. Dal che si può dedurre che il *non essere* da sè, scisso dal *non esistere*, non ha nessun valore positivo e agisce soltanto come un *postulato* logico, col quale si classificano e si ordinano i predicati.

§ 4° *Negazione ed opposizione.*

Il *non essere*, predicato di predicati, costituisce l'opposto; e il non aver esso rispondenza all'infuori del *non esistere*, spiega come l'opposto sia una creazione della logica, confermando la nostra ricerca psicologica, da noi conclusa col non potersi trovare nel campo psicologico, l'opposto.

Il *non essere*, implicandosi con ciascuno dei predicati che si estendono nella serie del diverso, costituisce, per ciascuno di questi, un *opposto* rispetto al predicato assunto.

Nè si dica che opposti non sono ciascuno a ciascuno i predicabili, ma solo taluni di essi a taluni altri; per esempio che nella scala cromatica il rosso non è opposto nè all'aranciato nè ad alcuno degli altri cinque colori; bensì il bianco è opposto al nero. L'opposizione fondamentale è *bianco-non bianco;* dato questo fondamento, ogni altra opposizione si ricava da esso, si costituisce alla stregua di esso. Per modo che noi diremo: *un oggetto non può essere nello stesso tempo rosso e aranciato,* allo stesso modo che diciamo: *un oggetto non può essere nello stesso tempo bianco e nero.* Poichè l'uno e l'altro giudizio si riducono uniformemente alla formola aristotelica: « una cosa non

può nello stesso tempo essere e non essere »: l'aranciato è il *non essere* rispetto al rosso, come il nero rispetto al bianco, come qualsiasi altro dei colori rispetto ad un altro qualsiasi. Intendendo l'essere nel terzo dei significati da noi enumerati, i due giudizi si possono uniformemente ridurre a questi altri:

« Un dato oggetto rosso non può nello stesso tempo essere e non essere. »

« Un dato oggetto bianco non può nello stesso tempo essere e non essere. »

§ 5° *Il* non essere *e i giudizi analitici.*

A questo punto, la questione se il principio di contraddizione sia o non sia originario, rimane ridotta a questi termini: se sia o non sia originaria la forma concettuale *non essere*, come espressione logica del fatto generico della negazione.

La negazione è il motivo determinante dei giudizi analitici.

Il Kant limita ai giudizi analitici l'uso del principio di contraddizione: il che val quanto dire che, secondo Kant, esso non ci fa acquistare nuove cognizioni, ma conferma e chiarisce quelle che già abbiamo. Inoltre il Kant ammette, sotto certe condizioni, un uso positivo del principio di contraddizione, facendolo dipendere dall'uso negativo.

Ma quest' ultimo specialmente ha per Kant un'importanza grandissima, in quanto che si estende universalmente alla scoperta dell'errore, quando già sia dato il contenuto di un concetto.

È ben vero che, come è noto, per Kant « un giudizio può anche essere falso e mal fondato,

senza racchiudere alcuna contraddizione, » ma in tal caso l'errore procederà dal modo col quale il concetto stesso è stato costituito. Se il contenuto di un concetto è valido, il che è quanto dire se la sintesi è stata fatta secondo le condizioni formali e materiali dell'esperienza, l'errore non può essere riconosciuto che dal principio di contraddizione.

Così, partendo dalla stessa premessa di Locke, che il giudizio di contraddizione non riesca da sè, direttamente, alla scoperta di nessuna nuova verità, il Kant dà una larga importanza ad esso, distinguendolo dal principio d'identità.

Ma nella *Critica* di Kant non si trova esplicita però la soluzione del problema che noi ci siamo proposti, se cioè il giudizio di contraddizione sia originario. All'affermazione di Aristotele: « Tutti i disputanti conducono a questa estrema delle opinioni (1), » non corrisponde esplicitamente alcuna analoga affermazione di Kant. Per il filosofo di Könisberg la contraddizione è il principio *supremo* dei giudizi analitici. Ma la universalità e la necessità di esso risulta da queste tre considerazioni che vedremo non essere assolutamente discordanti colla *Critica* di Kant:

1° Ogni cognizione si dispone in giudizi analitici.

2° Senza l'idea del *non essere* non si avrebbero giudizi analitici.

3° Il *non essere* è l'idea universale e necessaria.

---

(1) Διὸ πάντες οἱ ἀποδεικνύντες εἰς ταύτην ἀνάγουσιν ἐσχάτην δόξαν. Met. IV 3.

Data l'universalità e necessità del *non essere*, rimarrebbe data l'universalità e la necessità della forma di giudizio analitico per ogni cognizione; data l'universalità e la necessità di questa forma, è data pure l'universalità e la necessità del principio di contraddizione, come normativo di ogni sapere.

Di più: il principio di contraddizione trarrebbe il suo valore normativo dei giudizi analitici, dall'essere esso stesso un giudizio analitico, il più astratto dei giudizi analitici, quindi il più generale.

Ma lungo tutto il processo astrattivo da cui risulta, esso avrà tratto seco la propria ragion d'essere, ossia ciò che lo costituisce come normale, ciò che lo fa valere come universale: il concetto che vale come ragion d'essere del principio di contraddizione sarà quella parte di esso che più immediatamente esprime la legge del pensiero.

Questo concetto è il *non essere:* il principio di contraddizione avrà dunque valore in quanto esso è la traduzione più generale ed astratta, in forma di giudizio, del concetto *non essere.*

Ho detto risultare dalla *Critica* kantiana che ogni cognizione acquistata si dispone in forma di giudizio analitico: infatti non si può avere cognizione senza obbiettività reale del conosciuto; ma questa obbiettività unicamente consiste nell'applicazione dell'*a priori:* nel reale obbiettivo abbiamo dunque il dato della sensazione, e, in un grado più complesso dell'intuizione, insieme con esso l'elemento condizionante *a priori*, il cui ufficio è di trasformare la sensazione in intuizione, l'intuizione in

cognizione. Ora quando la cognizione acquistata deve presentarsi come un *sapere*, ossia deve prender posto nella successione, nella serie dei dati scientifici, essa deve svolgere da sè quegli elementi che ne giustificano l'inserzione tramutandola in punto di partenza rispetto ad altre verità. Anche senza restringere l'*a priori* al significato kantiano, sostituendo cioè, come è sempre possibile, l'*a priori* relativo all'*a priori* kantiano, noi dobbiamo dire che la nuova scoperta, per assumere valore logico, deve manifestare quegli elementi suoi che ne costituiscono il legame col noto e col certo di prima. Noi diciamo comunemente che, per esempio, Lavoisier scoprì essere l'aria un miscuglio di corpi semplici; ma realmente Lavoisier nel momento della scoperta non fece che la sintesi del concetto distinto, già preesistente in lui *a priori*, coll'intuizione (Anschauuung) delle parti separate dal volume d'aria contenente mercurio dopo il riscaldamento. In seguito all'esperimento l'*aria*, nella mente del fisico, non è più l'aria di prima: è quindi perfettamente analitico il giudizio: l'*aria è miscuglio*. Ma, senza la costituzione di questo, la scoperta non apparterrebbe alla scienza, come pure senza il precedente giudizio: « i corpi che possono distinguersi in elementi sono miscugli, » non avrebbe avuto luogo la scoperta citata.

Ora i giudizi analitici non avrebbero luogo senza la funzione *non essere*. La dimostrazione è implicita in queste parole di Kant, intese a spiegare il malinteso che, secondo lui, deriverebbe dall'includere nell'enunciazione del principio di contraddizione la determinazione aristotelica: « nel medesimo tempo »: il malinteso proviene semplicemente da ciò: che si isola (*absondert*) prima il predicato di una cosa dal concetto di essa, e in seguito si congiunge con questo predicato il suo contrario (*Gegentheil*), la qual cosa non dà mai la contraddizione col soggetto, ma solo col predicato di esso che gli fu unito sinteticamente, e anche questa soltanto a condizione che il primo sia posto nello stesso tempo col secondo. Se io dico: « Un uomo il quale è indotto non è dotto », la condizione *nello stesso tempo* deve esserci; poichè chi è in un dato tempo indotto, può benissimo essere in un altro tempo dotto. Ma se io dico: Nessun uomo indotto è dotto, la proposizione è analitica perchè il carattere (dell'ignoranza) costituisce il concetto del soggetto, e allora la proposizione negativa deriva immediatamente dalla contraddittoria, senza che debba intervenire la condizione: *nel medesimo tempo* (1).

Kant ha piena ragione di non volere nel principio di contraddizione l'aggiunta significante il tempo; la proposizione esprimente la contraddizione è: « Nessun uomo indotto è dotto » (*Kein ungelehrter Mensch ist gelehrt*); questa è certamente la forma del giudizio analitico.

Ma questo giudizio non avrei se non avessi avuto la possibilità di creare l'opposto; e questa creazione io faccio appunto col concetto di *non essere* applicato all'uno o all'altro dei predicati. Anzi in ciò sta la ragione delle parole di Kant: « la proposizione negativa *deriva immediatamente* dalla contraddittoria. » Deriva perchè non ne è

(1) *Critica della ragion pura.* Logica trascendentale-analitica dei principii. Del principio supremo di ogni giudizio analitico.

che un' espressione grammaticale più evidente quando la contraddittoria si enunci accompagnata da tutti i suoi elementi essenziali.

Kant osserva giustamente essere un processo errato quello di costituire la contraddizione, coll'opposto del predicato, dopo avere isolato quest'ultimo dal soggetto. La contraddizione, infatti deve essere fra soggetto e predicato, non fra predicato e predicato.

Ma ciò che il Kant considera come un errore quando trattasi di fare scaturire la verità per mezzo del principio di contraddizione; è però un fatto normale che avviene non soltanto nei giudizi includenti contraddizione, ma in qualsiasi giudizio analitico.

Che bisogno avrei io di dire che *i corpi sono estesi*, se non supponessi nel medesimo tempo, e implicitamente, la possibilità di modificare, mediante il *non essere,* il predicato *estesi* nel *non estesi?* Io estraggo *esteso* dal concetto che io ho di *corpo* appunto perchè devo prevedere che, costituitosi il concetto *corpo,* essendo esso contrassegnato da una rappresentazione sola (e anche dalla rappresentazione grafica o fonica della parola quando manchi alcun'altra traccia della percezione sensibile primitiva) rimanga isolato il predicato *esteso* e su di esso si eserciti l'efficacia del *non essere.*

§ 6° *Il* non essere *e la realtà dell' esperienza sensibile.*

L'originarietà fondamentale di un elemento di negazione si rivela nello stesso prodursi della nozione della realtà dalla esperienza sensibile.

Il Kant trattando dello *schematismo* dei concetti puri, dice a questo proposito: « La realtà in un concetto puro dell'intelletto è ciò che corrisponde in generale ad una sensazione qualsiasi, ciò adunque di cui il concetto designa un essere in sè (nel tempo). La negazione è ciò di cui il concetto rappresenta un *non essere* (nel tempo). L'opposizione di queste due cose consiste nella differenza del tempo medesimo, come pieno e vuoto. Poichè il tempo non è altro che la forma delle intuizioni e perciò la forma degli oggetti, come fenomeni, ne segue che ciò che corrisponde in essi alla sensazione è la materia trascendentale di tutti gli oggetti come cose in sè (essenze, realtà). Ora ogni sensazione ha un grado o un'identità per mezzo della quale essa può, più o meno, riempire lo stesso tempo, ossia il senso interno, riguardo alla stessa rappresentazione di un oggetto, fino a che essa si riduce a nulla (= 0 = negatio). Vi ha dunque un rapporto e un vincolo (Verhältniss und Zusammenhang) o piuttosto un passaggio dalla realtà alla negazione, che rende rappresentabile ogni realtà come un *quantum ;* e lo schema di una realtà come della qualità di qualche cosa, in quanto questa cosa riempie il tempo, è appunto la produzione continua e uniforme di questa realtà nel tempo, quando si discenda riguardo al tempo (in der zeit) dalla sensazione che ha un grado determinato (gevissen) fino al suo svanire, o che si ascenda gradatamente dalla negazione della sensazione alla sua quantità » (1).

(1) *Analitica dei principii.* Schematismo dei concetti intellettuali puri.

Data adunque la sensazione, è dato il *non essere* semplicemente come supposizione di un grado inferiore di essa misurato dal tempo: il potersi diminuire infinitamente il tempo della sensazione dipende dall'idea della sua permanenza nell'intensità, per quanto varii il tempo suo; ma siccome, per tal modo discendendo, si passa da uno stato ad un altro, ossia ad una sensazione sottentra un'altra, noi diciamo sparita la prima, e, rispetto a quella che è sottentrata, la esprimiamo col *non essere*. Poche cose possono trovarsi nella grande opera kantiana più vere e profonde del seguente pensiero: « Ogni sensazione ha un grado o una intensità, per mezzo della quale essa può, più o meno, riempire lo stesso tempo, ossia il senso interno, riguardo alla stessa rappresentazione di un oggetto, fino a che essa si riduce a nulla (= 0 = privatio) (1).

Con tutta probabilità Kant ha qui dato rilievo alla funzione importantissima che nella conoscenza ha il carattere quantitativo della sensazione, in quanto che, fissando la sensazione stessa in un dato diverso dal tempo in cui avviene, e concepito come incapace di produrre quella variazione in essa, che vi produrrebbe l'elemento qualitativo, dà luogo al concetto della permanenza della sensazione unica, mentre essa è realmente ad ogni istante sostituita da altra, producendosi tra il primo ed il secondo stato psichico quella sostitu-

(1) Nun hat iede Emfindung einen Grad oder Grösse, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn, in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes, mehr oder veniger erfüllen kann, bis sie in Nichts (= o = negatio) aufhört. — KANT, *Critica della ragion pura,* luogo citato.

zione più o meno completa di cui già parlammo altra volta. Per il che avviene che si arrivi a dare alla sensazione, come predicato suo rispetto alla quantità, il valore *zero*, mentre in verità il cessare di una sensazione è dato ad ogni tratto dal sottentrare di un'altra *B* in luogo di *A*; il *non A* non è nella realtà un termine a sè, ma è semplicemente *B*.

L'intensità, che è null'altro se non *estensione misurata dal tempo in proporzione inversa,* diventa concetto essenziale alla nostra rappresentazione sensibile e quindi obbiettivata della cosa esterna. E allo stesso modo che non possiamo concepire una sensazione senza un grado di intensità, obbiettiviamo all'esterno il più e il meno fino allo zero. Lo zero è il non essere.

CAPITOLO IV.

Il principio del terzo escluso.

§ 1° *Derivazione dal principio di contraddizione.*

Dal parlare del principio del *terzo escluso* noi potremmo, per la natura del nostro assunto, facilmente esimerci.

Infatti quella stessa diretta derivazione di esso dal principio di contraddizione che tutti i logici ammettono, dev'essere, *a fortiori,* riconosciuta quando trattasi dell'origine psicologica.

Se col principio di contraddizione entriamo nell'ambito proprio della logica, il carattere strettamente logico si determina assai più e assai meglio quando, non più soltanto si costringa il disputante a concludere che di due giudizi contraddittorii uno dev'essere falso, ma anche a concludere che uno dev'essere vero: ossia che la falsità d'entrambi è insostenibile; la qual conclusione s'ottiene col *principium exclusi tertii.*

Ma, come apparisce da ciò che abbiamo ora detto, tanto l'uno quanto l'altro presuppongono che esista una contraddittorietà: tanto l'uno quanto l'altro perciò esigono che si spieghi come la contraddittorietà si costituisce: il che è quanto abbiamo tentato finora di fare.

Il proposito di una spiegazione psicologica a sè di questo principio non solo sarebbe inutile, ma sarebbe erroneo in quanto supporrebbe una radice di esso più profonda che la contraddittorietà e il principio relativo a questa, del qual principio esso è una diramazione speciale.

Una sola giustificazione vi sarebbe a questo tentativo, e cioè che si fissasse l'attenzione sul particolare effetto che dal principio del terzo escluso si produce, ossia la posizione di un *vero:* altro è, potrebbe dirsi, concludere da un dato già certo che una cosa contraria non è vera, altro è concludere il dato positivo da una semplice negazione.

Ma è proprio vero che si concluda da un zero, da una negazione vuota? Intanto tutti sanno che nella disgiunzione precedente, nell'*aut aut* non consiste un atto iniziale, ma un atto conclusivo del pensiero. E perciò quello che trattasi di spiegare non è la misteriosa produzione di un vero da un falso (il qual concetto renderebbe il fatto logico della mente umana inesplicabile), ma la posizione medesima dell'*aut aut,* ossia trattasi di spiegare perchè la mente umana trovi comodo ossia confacente alla propria natura disporre le acquisizioni sue, che alla dinamica delle rappresentazioni risalgono, in quella dualità di termini fra cui debbasi scegliere.

Ora per me non vi è di ciò spiegazione più semplice ed evidente che questa: che l'acquisizione originaria della conoscenza sia *una,* come *uno* il *fatto* è sempre; che però, oltre alla unicità di questo fatto, valga a spiegare la specialità della logica umana il bisogno della dualità dei termini: il qual bisogno, se ad un fatto di obbiettività plausibile si vuol coordinare, risponde alla *continuità* del pensiero e alla *continuità* dell'essere.

L'*aut aut* non è un fatto semplice; è un fatto

complesso, come dice bene il Sigwart (1), ma nella sua complessità, che è poi anche per noi definitiva (poichè quando il pensiero è giunto a disporre nell'*aut aut* il proprio contenuto, esso ha raggiunto la sua piena maturità), nella sua complessità, dico, rivela la legge originaria onde deriva, la legge cioè della dualità dei termini, onde la necessità del *non essere* accanto all'*essere;* onde, come vedemmo, il fatto della *contraddizione.*

§ 2° *La questione teoretica del principio del terzo escluso.*

All'obbiezione mossa da Kant al principio del terzo escluso, che esso, cioè, esca dall'ambito della logica in quanto presuppone una metafisica *possibilità* di due predicati insieme, dalla quale possibilità emerga la *verità* di uno di essi, non si può rispondere con facile vittoria quando non si ponga mente che la *possibilità* di cui parla il Kant non è che l'aspetto metafisico che il secondo termine riveste nell'intelletto di chi non si accontenta di vedere in esso la soddisfazione di un bisogno logico della mente umana: il bisogno del doppio termine che, quando non c'è, si crea. E il contenuto metafisico notato dal Kant potrebbe portarci molto lontano in dannose ipotesi trascendentali, ove non ci elevassimo al concetto della *specialità* del *fatto logico* della mente umana.

È innegabile, ad esempio, che di due dati contraddittorii uno dev'essere vero; ma non parimenti innegabile è che i due dati contraddittorii

(1) Op. cit. I. 198.

siano entrambi obbiettivamente *possibili,* poichè io ho tutto il diritto di escludere la discussione intorno a questa possibilità, pur mantenendo la legge logica della *contraddizione e falsa e vera,* interpretando cioè la possibilità come una semplice predicabilità *a posteriori* a quel modo che sopra abbiamo esaminato (*Capitolo II*).

E poichè la questione ora da noi dibattuta ha una grande importanza teoretica, che risale alla dialettica antica, si rinnova nel nostro Rinascimento specialmente con Tommaso Campanella, si accentua nel principio spinoziano *Determinatio est negatio,* e si sviluppa poi, con vasto sistema, nell'eghelismo, non c'è ragione di non parlarne anche qui: ma solo, per mostrare, come un nuovo significato più plausibile e più sicuro possa assumere il principio della determinazione per mezzo della negazione.

Il significato, cioè, che la legittimità psicologica della negazione e della contraddizione spiega e costituisce la legittimità della determinazione conoscitiva nella continuità naturale.

Perciò, anche attribuendo piena ragione all'Hegel di negare l'esclusione del terzo termine nello sviluppo reale, non rimane ragione di escluderlo nella logica, quale s'intende fuori dell'eghelismo.

E ciò apparisce dalla discussione, del resto assai semplice e modesta, ma evidente che della obbiezione egheliana ha fatto nella sua *Logica* (1) il Bertini.

(1) *La Logica,* opera postuma di Gio. Maria Bertini, ordinata e pubblicata per cura di A. Cappello, Torino, 1880, pag. 216 e seguenti.

L'obbiezione formulata dal Bertini ed evidentemente desunta dai principii egheliani è questa: « La mutazione è la contraddizione in persona. Una cosa che passa dall' uno all' altro stato, riunisce in ciascun momento in sè predicati contraddittorii. I due giudizi che li enunciano sono dunque veri insieme. » La risposta del Bertini è ricavata perfettamente dal senso comune: « Rispondo coll'osservare che il mutarsi è sempre un passare dal di qua al di là di un certo limite. Chiamiamo *A* il complesso dei predicati che competono al mutantesi, mentre è ancora al di qua dal limite; il predicato che avrà quando sarà al di là del limite sarà *non A*. Affermando adunque *A* e *non A* del mutantesi io non affermo i due predicati di esso sotto il medesimo aspetto; al di qua del limite è *A*, al di là è *non A*. »

L'avvicinarsi di *A* al limite è varcare altri limiti? anche di questi si farà lo stesso ragionamento. E se il mutantesi si trova nel limite stesso?

Il *limite è zero*, risponde il Bertini.

Che significato logico ha la proposizione *il limite è zero?* Che la mente umana ha bisogno della dualità dei termini, e quindi di dividere la continuità naturale; siccome poi questa divisione va all'infinito, la mente umana non dà mai al limite un valore definito, evitando in tal modo l'errore. Il limite è posto dalla negazione; la negazione obbiettiva è il *non essere* rispetto a ciò che *è*. Il *non essere* si può dunque considerare come un *Grenzbegriff* alla maniera kantiana; salvochè mentre in Kant il *Grenzbegriff* accoglie una determinazione trascendentale quando dalla conoscenza si passa all'obbietto della conoscenza; il *non essere* rimane,

di fronte alla ricerca positiva, come uno strumento logico speciale, creatore dei limiti nel continuo.

Conclusione della parte seconda.

Il principio di contraddizione ha dunque un valore logico universale e necessario secondo l'umana natura; giacchè esso è la espressione, in forma di giudizio, del *non essere*, la cui formazione abbiamo veduta necessaria e universalmente producentesi da tutti i fatti di conoscenza, universalmente attribuibile a tutti gli oggetti di questa, per naturale processo di obbiettivazione.

Il principio d'identità non ha un valore logico di per sè, perchè, come abbiamo veduto, esso non racchiude nulla di più del dato di conoscenza. Ora questo di per sè non costituisce un principio logico.

Invece il principio di contraddizione implica un elemento nuovo alla psicologia, esclusivo alla logica: questo elemento è il fatto peculiare della negazione, di cui la più semplice espressione è *non essere*.

Dicendo « nuovo alla psicologia » non vogliamo dire che nella psicologia non trovi una spiegazione; ma che nella dinamica delle rappresentazioni non è coefficiente diretto, nè originario, nè indipendente; è piuttosto la più elementare delle formazioni psichiche riflesse, divenuta peculiarità della ragione.

La percezione sensibile è oggetto della psicologia sia come processo dinamico, sia come risultato; ad essa non può coordinarsi nella mede-

sima scienza il fatto della negazione, il dato logico *non essere.*

Pure la logica ne ha fatto suo caposaldo, ed essendo essa padrona del vero, il vero si determina secondo il principio di cui il *non essere* è elemento generatore, cioè il principio di contraddizione; la logica distruggerebbe sè stessa quando si allontanasse dalle fonti psicologiche, quando cioè si limitasse ad essere guida del disputare, lasciando ad altri il carico di guidare al conoscere. La logica deve instaurarsi psicologicamente, ponendosi in continuità colla gnoseologia.

Sarebbe a noi legittimo e possibile rifiutare il *non essere,* se questa produzione della ragione non avesse assunto in essa un valore universale, essendo esso simbolo di un fatto reale, ossia della sostituzione di uno stato psichico ad un altro, se infine il *non essere* non giovasse a raffermare razionalmente la massima condizione del nostro conoscere, il massimo obbietto della nostra ragione, il massimo generatore delle nostre conquiste intellettuali e morali, la continuità naturale.

Il *non essere* che, a primo giudizio, può sembrare elemento di disgiunzione, è elemento di continuità, in quanto fa sì che di un fatto già avvenuto, e quindi irrimediabilmente scomparso ed estinto, rimanga un predicato razionale nella mente nostra, che lo collega coi fatti nuovi.

La morte sarebbe più che la morte se l'uomo non avesse il poter di dire ancora dell'estinto: *Non è più.*

PARTE TERZA

Il principio di ragion sufficiente e la connessione causale

CAPITOLO I.

La ragion sufficiente come problema teoretico e psicologico.

§ 1° *La causalità efficiente e la logica secondo Luigi Ferri.*

« Nella causa come forza o principio di effi-
« cienza sta la natura dell'essere e quindi la base
« della legge universale. Questa legge è propria-
« mente la causalità per cui un atto dipende da
« un altro e correlativamente un fenomeno o un
« movimento è subordinato ad un altro. Ma l'atto
« e il movimento condizionanti diventano ragioni
« per l'attività cosciente del pensiero che nel suo
« lavoro logico va da un termine all'altro. Nella
« conoscenza la ragione si astrae dalla realtà e
« diventa alla sua volta principio di moto; l'ideale
« si rende indipendente dal reale, la logica si co-
« stituisce nella sua sfera formale, in virtù della

« potenza astrattiva del pensiero; e nondimeno la « coscienza, l'ideale e la logica dipendono dallo « sviluppo del reale nell' ordine evolutivo del « Cosmo. Tanto più risolutamente si dovrà affer- « mare che il nesso di finalità reale risale, per « mezzo del nesso di ragione, a quello di causa- « lità efficiente. La riduzione ci sembra dunque « fatta mediante il nesso di ragione a quello della « causalità efficiente da cui tutto comincia. »

Così dice il compianto prof. Luigi Ferri nella sua *memoria:* « Dell'idea del vero e sua relazione coll'idea di essere » (1).

Ho voluto riportare per intero questo passo perchè, entro l'ambito del realismo dinamico dell'insigne pensatore italiano, esprime la funzione del concetto di causalità nella spiegazione della natura del pensiero logico e nei tentativi di ricondurre questo a medesimezza di legge colla realtà cosmica.

Noi possiamo chiederci: Che bisogno c'è di ridurre, come il Ferri ha fatto, la *ragione* logica alla *causalità* efficiente?

Il bisogno è questo: che senza tale riduzione, o almeno senza un legame fra la *ragione* di cui l'uomo intesse la rete del proprio sapere e la *causa,* di cui apparisce all'uomo intessuta la rete dei fenomeni, viene a mancare all'uomo quella stessa *certezza razionale*, che gli era sembrata prima sua opera e proprietà esclusiva.

Senonchè il soddisfare a questo bisogno è fra le più ardue imprese della filosofia: la quale può anche, come talora fece, dichiararla impossibile.

---

(1) Roma 1887, Atti della R. Accademia dei Lincei.

L'atto e il movimento condizionanti, dice il Ferri, diventano ragioni per l'attività cosciente del pensiero, che nel suo lavoro logico va da un termine all'altro. Dunque l'atto e il movimento sono *condizionanti,* anche prima di essere ragioni, la loro attività condizionante *è data:* come? da chi? che lo prova? E che vuol dire, come si spiega, come deve intendersi la parola *condizionante,* se per rendermene conto io non posso ricorrere alla funzione *di ragione,* la quale ne dipende?

Non basta: quando si dice l'*atto* e il *movimento* diventano ragioni, si può chiedere ancora: quale atto, quale movimento? Tutto l'atto, ossia la totalità indistinta di ciò che agisce e si muove senza determinazione di luogo o di tempo, oppure un atto o movimento distinto e particolare di distinto e particolare oggetto? Non certo la totalità, perchè è contraddittorio un indistinto che diventa ragione. E se è un atto o movimento distinto, come avvenne la distinzione? Nel prodursi di questa non ebbe parte affatto ciò che si è chiamato ragione e considerato come posteriore?

Queste non sono sottigliezze, ma inchieste indispensabili e fondamentali. Quando a queste si soddisfaccia, lo splendido e confortevole edificio, che il realismo dogmatico innalza, sta saldo; altrimenti rovina.

Più prudente e sicuro parmi procedere per direzione affatto opposta: non, cioè, dalla *causa* alla *ragione,* ma dalla ragione, su cui è legittima l'analisi perchè di piena nostra spettanza, alla *causa.*

Ciò faremo in quest'ultima parte delle nostre *Ricerche,* intese a costruire positivamente il congegno embrionale della certezza razionale.

Ma a questo punto è opportuno renderci conto del cammino percorso fin qui.

§ 2° *Connessione del presente argomento coi precedenti.*

Noi abbiamo veduto, nel Libro primo, che lasciando a parte il concetto del vero che deriva dalla sovrapposizione di un *criterio metafisico* ai dati dell'esperienza, e fermandoci invece sul fatto psicologico della certezza, questa trovava la propria derivazione assoluta e primitiva nel dato dell'esperienza, inteso con quella larghezza di significato che lo fa corrispondere all'aristotelico πρῶτον πρὸς ἡμᾶς, ossia nel *primo logico.*

Il carattere unitario e singolare di questo ne fa bensì l'oggetto della certezza e la prima fonte di essa. Ma, come apparisce anche dall'esame del concetto di essa secondo il Wundt, la vera certezza razionale è mediata, e sia che si avveri per reciproca verificazione di percezioni, sia che risulti da raziocinio, suppone sempre un secondo termine che s'aggiunga al primo. Adunque il principio atto a spiegare l'organizzazione della certezza dovrà potersi in qualche modo riferire a questo bisogno della dualità dei termini. Vi si riferisce il principio d'identità, ma in modo artificiale ed indiretto; mentre, considerando il principio di contraddizione, noi lo vediamo costituirsi, la prima volta, nel fatto specifico della negazione: questa fornisce un vero secondo termine, onde

per la prima volta apparisce compiuto il fatto logico della mente umana.

Il fatto logico è una *specialità:* la specialità risiede nel fatto della negazione.

Ma quando noi abbiamo detto ciò, non abbiamo indicato che il puro aspetto formale della specialità accennata. Col solo fatto della negazione e col solo principio della contraddizione in cui quella si esprime insieme col modo della sua efficacia persuasiva, noi abbiamo dato conto della logica solo per rispetto al suo valore strumentale. Ora qui, secondo l'Hamilton, noi dovremmo arrestarci, perchè ove logica sia, e non critica e non psicologia deve, secondo il filosofo inglese, limitarsi ai rapporti formali.

Senonchè il puro rapporto formale è un concetto indefinito e indefinibile; il non potersi esso affermare mai con assoluta sicurezza, vieta di presuppporlo. D'altra parte noi abbiamo veduto che il *non-essere,* ossia il concetto più generico della negazione singola, si costituisce sopra un significato reale, ossia sopra una reale funzione del termine positivo, la quale esprimesi col predicato *essere:* noi abbiamo veduto per tal modo svolgersi dal *primo logico* che è il termine positivo, ossia il dato medesimo dell'esperienza, il *principio logico:* cosicchè non ci è lecito pensar questo disgiunto e indipendente da quello.

Il rapporto di contraddizione sarà dunque bensì l'espressione del momento in cui la logica si costituisce primieramente; ma allo stesso modo che non può non collegarsi in antecedenza col fatto d'esperienza, così al fatto d'esperienza esso deve ritornare nel primo passo del suo uso reale.

Esso adunque avrà un *valore formale*, solo quando lo si consideri con astrazione dalla sua vera formazione e dalla sua effettiva funzione; avrà un *valore d'uso o reale*, quando si consideri tutto il processo comprendente la sua formazione e il modo della sua efficacia.

§ 3° *Insufficienza psicologica della discontinuità.*

Orbene, la funzione negativa, che, come dicemmo, si esprime teoreticamente nel principio di contraddizione, rispetto al contenuto e al contesto delle rappresentazioni è la funzione onde si crea la *discontinuità*. Ma è ben chiaro che, psicologicamente (anche senza alcuna preoccupazione cosmologica), la discontinuità pura non è conoscenza; ossia essa, come stato di coscienza, non può essere mai, in nessun caso, nè definitiva, nè indipendente; dirò di più, essa presuppone sempre l'idea di un'unità anteriore che permane e dovrà anche in seguito riconoscersi. La coscienza, ad esempio, della discontinuità dei punti costituenti una linea luminosa, non si forma se non relativamente alla apparenza precedente della loro continuità e relativamente all'idea iniziale di una continuità diversa che formeremo in seguito, includendovi i punti luminosi non distinti prima: e oltracciò si aggiunga quale principale caratteristica della discontinuità, considerata come fatto psicologico, che essa è un ritmo generale che si avvera per mezzo delle percezioni di discontinuità singole, rapidissimamente succedentisi; che quindi la natura della discontinuità dev'essere studiata anzitutto nella discontinuità fra due soli dei punti

luminosi: il che ci conduce a stabilire la necessità di un collegamento mentale coincidente colla percezione dei punti *a* e *b*, ossia ancora la impossibilità di concepire la discontinuità senza pensare *b* in relazione necessaria con *a*, talchè non sia possibile distinguere *b* senza aver distinto *b*: il che, *nell'ordine dei fatti,* costituisce *a* come ragione sufficiente di *b*.

E ciò indica, come nell'atto stesso di concepire la discontinuità si suppone un legame coll'antecedente e se ne forma l'unità nuova. Perciò è lecito a noi affermare che il valore d'uso o reale del principio di contraddizione, e della negazione che ne è essenza, avviene soltanto quando la discontinuità creata è relativa ad una nuova continuità, ossia quando il dato discontinuo è riconosciuto nel continuo a cui appartiene (1).

Ora ciò appunto avviene nel legame di ragion sufficiente.

§ 4° *Il principio di ragion sufficiente secondo Leibnitz.*

Fra il principio di ragion sufficiente e gli altri principii logici si credette riconoscere un'eterogeneità fondamentale espressa comunemente col dichiarare *assioma metafisico* il primo, *assiomi logici*, o leggi logiche, i secondi.

Ma piuttosto il principio di ragion sufficiente è il principio in cui gnoseologia e logica s'incon-

(1) Qui m'incontro con uno dei principali concetti della gnoseologia dell'Ardigò. Vedi in particolare *La Ragione* (Op. filosofiche, Vol. VI).

trano e coincidono: incontro e coincidenza dipendenti, come esigenza imprescindibile, dal bisogno di concretezza che ha la logica fin dai suoi fondamenti e dal bisogno di sistemazione che ha la gnoseologia, poste le sue leggi più vaste e sicure.

La complicanza essenziale e primordiale del rapporto di ragion sufficiente col rapporto di contraddizione fu espressa da Leibnitz talora in modo che unicamente rifletterebbe la connessione delle forme dei giudizi fra loro, talora invece in modo da potersene dedurre una affermazione metafisica. Difatti, come nota il Sigwart (1), il Leibnitz nel *De scientia universali*, lo formula come un principio puramente logico per il quale sono vere tutte le proposizioni immediate, come se esse fossero dedotte da sillogismo, ossia come un principio che rende ragione della inclusione del soggetto nel predicato: « *Omnis veritatis* (quae immediata sive identica non est) reddi posse rationem, hoc est, *notionem predicati semper notioni sui subiecti vel expresse vel implicite inesse.* »

Altra volta egli considera il principio di ragion sufficiente come quello « en vertu duquel nous considérons *qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énontiation véritable,* sans qu'il-y-ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi *et non pas autrement*, quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues » (*Princ. ph.*, 41).

Altra volta ancora il principio apparisce assolutamente metafisico: e cioè nella *Teodicea* (44): « l'autre principe, celui de la *raison déterminante*, c'est

(1) Op. cit., I, pag. 246 nota.

que jamais *rien n'arrive*, sans qu'il-y-ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire quelquechose qui puisse servir à rendre raison *a priori,* pourquoi cela est existant plutôt que non et de telle plutôt que de tout autre façon. »

Finalmente nel quinto delle scritte contro Clarke egli dà la formula completa e riassuntiva: « Le principe est celui du besoin d'une raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu » (§ 125).

§ 5° — *Il valore logico del principio di ragion sufficiente.*

Certamente hanno ragione coloro che in questo principio leibniziano ravvisano un assioma metafisico. Ma torto avrebbero se di questa metafisica volessero fare accusa, giacchè fu invece gran merito di Leibnitz aver aggiunto ai principii formali un nuovo principio che doveva dar ragione di verità non formalmente implicite in verità prima poste.

In secondo luogo, convien notare che la incertezza fra le citate enunciazioni leibniziane del principio di ragion sufficiente apparisce bensì a noi, che siamo stati informati alla distinzione fra la verità del giudizio umano e la verità dei fatti obbiettivi. Ma assai minore difficoltà doveva trovare Leibnitz che noi, a identificare il principio della *ragione determinante* perchè un fatto avvenga, colla *ragione sufficiente* perchè un dato predicato sia implicito in un dato soggetto.

Quantunque da tendenza critica siano originate le principali innovazioni della sua filosofia,

quantunque anteriori a lui fossero le dispute sulla distinzione fra *ratio* e *causa*, alla critica definitiva egli fu, ad ogni modo, anteriore nè poteva risentirne, quali noi li sentiamo, gli effetti.

Nulla vieta adunque di considerare anche il principio di ragion sufficiente, quale fu espresso da Leibnitz, come una legge logica, purchè si consideri che per Leibnitz non era così ripugnante come per noi il valore metafisico col valore logico.

Ma posta in tal modo la questione riguardante le formole di Leibnitz, a noi resta, per tutto conto nostro, un'altra questione affine, scevra affatto dalle riserve che, riguardo al grande pensatore tedesco, la storia impone. Cioè: Escluso ogni valore metafisico, il valore logico rimane intatto?

È naturale che la risposta non possa essere che affermativa, se noi crediamo che il valore logico fosse origine e fondamento del valore metafisico per erronea illazione. Ma anche ammesso ciò, non siamo noi costretti a pensare che qualsiasi espressione si dia al principio di ragion sufficiente, questo implica sempre e sempre richiede un contenuto concreto, cssia un rapporto che realmente si effettui?

La stessa cosa (potrebbe alcuno osservare) noi siamo costretti a pensare anche per il principio di contraddizione. Anch'esso, si è detto, non può considerarsi come puramente formale, se non per astrazione. Sta bene. Ma il caso è assai diverso. Bisogna distinguere la *funzione* dalla *espressione*. Alla funzione del principio di contraddizione è necessaria la concretezza dell'esperienza; non così

all'*espressione*, perchè essa forma ciclo da sè e vi si rinchiude bastando completamente a sè stessa; salvo ad essere espressione inutile e vana ove non sappia e non voglia applicarsi a quella esperienza onde si originò e per cui vale. Quando noi diciamo « *A* non è *non-A*, » oppure « a un dato oggetto non si possono attribuire nel medesimo tempo e sotto lo stesso rispetto qualità fra loro opposte, » oppure « una cosa non può nel medesimo tempo essere e non essere, » noi abbiamo sempre un dato su cui formiamo l'opposto; il dato positivo su cui la negazione si forma non può essere ignoto, senza che l'interpretazione e l'applicazione del principio siano erronee. Anche concedendo che sia vano, non si potrà mai concedere che in alcun caso questo principio sia vuoto, ossia privo di un contenuto o direttamente o indirettamente sperimentale, o generico o singolare, o simbolico o concreto. Ma per il principio di ragion sufficiente, l'espressione logica basta a sè stessa? Possiamo noi dire che espressione di principio di ragion sufficiente sia la formola « dato *X* è dato *Z*, tolto *X* è tolto *Z* » collo stesso diritto col quale riteniamo « *A* non è *non-A*, » formola del principio di contraddizione? No, di certo; perchè nel secondo caso, dato *A* è dato anche *non-A*, mentre, nel primo caso, dato *Z* non è punto dato *X*. Posto *A* nella contraddizione, tutto è fatto; posto *Z* nel principio di sufficiente, tutto è da farsi.

La impossibilità di una espressione simbolica che accenni alla concretezza dei due dati, indica che il principio di ragion sufficiente non è un *risultato* in cui l'esperienza si disponga, ma un

bisogno che l'esperienza deve soddisfare. Ora il risultato noi possiamo analizzare (e l'abbiamo fatto) come *forma;* del bisogno convien cercare la ragione, fuori della espressione che esso assume.

Noi possiamo dunque rispondere alla questione che ci siamo fatta, dicendo che il principio di ragion sufficiente non può avere un valore logico indipendente; che, evitando il dogmatismo consistente nel fargli corrispondere un valore metafisico, non resta che ricercarne un valore psicologico.

E ciò tanto più ci sarà confermato dalla considerazione che il principio di ragion sufficiente è, per eccellenza, il principio della certezza. Dare la ragion sufficiente val quanto fornire la certezza.

Noi dirigeremo la ricerca di questo valore psicologico sulla scorta della più completa formula leibniziana, considerando successivamente la ragion sufficiente *perchè una cosa sia, perchè una verità abbia luogo, perchè un fatto avvenga.*

CAPITOLO II.

La ragion sufficiente e il concetto di cosa.

§ 1° *La ragion sufficiente e la successione temporale.*

La ragion sufficiente *perchè una cosa esista* non può essere considerata come un rapporto che necessariamente si effettui nel pensiero, se non regge ad una critica avente per punto di partenza la considerazione della successione temporale.

Non è invece necessario complicarvi la considerazione della collocazione spaziale: poichè la trasformazione della successione temporale in ragion sufficiente avviene bensì colla concomitanza della figurazione spaziale in cui si dispone la serie dei momenti del tempo, ma non per effetto di questa.

La ragion sufficiente perchè una cosa esista si accorda colle condizioni della successione temporale? Certamente per determinare quale sia la ragion sufficiente di una *cosa*, bisogna anzitutto determinare qual valore abbia, al termine di ogni critica, il concetto di *cosa* nel tempo. Ora la *cosa* nel tempo, non è che un punto, non è che un infinitesimo: il punto, l'infinitesimo, ove si considerino in rispetto alle condizioni della conoscenza umana, non al di là di questa, sono simbolicamente qualche cosa, ma gnoseologicamente sono *zero*. La cosa adunque si rifiuterebbe a qualsiasi ragion sufficiente.

Di questa tesi gli elementi principali sono:

1° il riferimento esclusivo della ragion sufficiente alla successione temporale; 2° la riduzione a zero della cosa considerata nel tempo; l'uno o l'altro di questi elementi può essere infirmato con argomenti che gioverà qui accennare nell'interesse della nostra trattazione.

Quanto al primo già abbiamo detto perchè nel criterio di ragion suffciente lo spazio non possa essere che elemento accidentale; ma più validamente si potrebbe dire che, se ogni nostra intuizione assume necessariamente le forme dello spazio e del tempo (e quindi anche quella cosa o quel fatto *A* che si enuncia come ragion sufficiente di *B*), non ne viene che la ragion sufficiente di per sè sia temporale. In altri termini, nel tempo che è forma universale delle intuizioni sarà *A* ragion sufficiente di *B;* ma la ragion sufficiente è un'appartenenza di *A* solo nel mio intelletto; quando io assumo *A* ragion sufficiente di *B, A*, in quanto tale, non è più l'*A* obbiettivo esterno, ma riveste nel mio intelletto un valore universale.

Quest' obbiezione, insomma, accentuando la discrepanza fra ragion sufficiente e causa, formulerebbe quest' ultima nel seguente modo: se io penso *A* come esistente, devo pure pensare come esistente *B*. E l'obbiezione ha ragione in questo senso che, se *A* obbiettivo e reale ha bigogno di un tempo e di uno spazio determinato, in cui lo si possa pensare, io posso però assumere per ragione di *B* la pura idea di *A* a cui, se io anche la concepisco vincolatamente allo spazio e al tempo, non ho bisogno di assegnare uno spazio e un tempo determinato. La pura idea di *A* sarebbe ragion sufficiente di *B*.

Ma è chiaro come determinatamente ciò non possa sostenersi che di un'idea sola: Dio, assumendo a proposito di essa il famoso passaggio dal pensiero all'essere che forma base della dimostrazione teologica di S. Anselmo e di Cartesio. Qualunque altra idea, per essere ragion sufficiente, deve considerarsi come obbiettivamente reale e trasferirsi nel tempo.

Inoltre, se anche così trasferita si presenta come un continuo, non è essa in tutta la sua continuità la ragion sufficiente, ma in un punto solo di sè stessa: e questa considerazione può farsi anche riguardo a Dio.

§ 2° *Il concetto di* cosa esistente *nella successione temporale.*

Il secondo elemento della tesi enunciata sarebbe infirmato col negare la riduzione a zero della cosa esistente in ordine al tempo. Conviene in tal caso fermar bene l'attenzione sopra il concetto di *cosa esistente* distinto dal *fatto che avviene:* ne risulterà che il concetto che comunemente si ha della *cosa esistente* non è estraneo al *fatto che avviene,* e che quando, con distinzione riflessa, vogliamo separare l'un dall'altro questi due termini, non ne può risultare che quell'infinitesimo, uguale a zero nella conoscenza concreta, del quale abbiamo parlato poc'anzi.

Sia, per esempio, la cosa esistente il frutto di un albero. È certo che questo non sarebbe *cosa esistente*, se io non lo concepissi come un'unità permanente. Anzi, quest'unità permanente è per me la stessa cosa esistente. Ma, per averne questa con-

cezione, bisogna che io la isoli da ogni altra rappresentazione; perciò posso dire che *cercare la ragion sufficiente dell'unità è intaccare l'unità stessa.* La ragion sufficiente perchè esista il frutto sta nelle condizioni del terreno, del seme, dell'albero, dell'ambiente. Supponiamo che io possa riunire tutti questi dati in un solo. Dove finisce questa ragion sufficiente unificata? Dove cessa di essere la ragion sufficiente per cominciar ad esser la cosa? Dove il frutto comincia ad essere frutto. Ma siccome è frutto durante tutto un processo di cui i limiti non si possono definire, il frutto non è più una cosa esistente, ma un fatto, perchè l'unità percettiva rimane distrutta dalle rappresentazioni successive appartenenti alla serie di trasformazioni.

Potrebbesi ancora dire che la ragion sufficiente si riferisce non all'idea generica del frutto in genere, ma all'unità percettiva di un frutto dato e particolare.

Ma qui le difficoltà, anzichè scemare, diventano più gravi. — Infatti più facilmente si potrebbe legittimare la ragione sufficiente del frutto in genere, che trovare una ragione sufficiente (cioè esauriente) di tutto ciò da cui risulta un frutto dato.

Si può trovare la ragione del seme, la ragione del pericarpo, come parti costituenti il frutto. Saranno esse la ragione sufficiente della loro unità? La ragione del seme si terrà come ragione del frutto? In tal caso la *cosa esistente* non è più quella di prima, è un fatto, il fatto dello svolgimento del seme in frutto. E sul seme sarà da

farsi lo stesso ragionamento. Il seme di un frutto determinato è un *seme determinato.* La ragione sufficiente di esso sarà la ragione dell'embrione, del perisferma, di questo o di quell'organo fondamentale contenuto nell'embrione? In tal caso il seme non è più unità: e se *unità* è, le ragioni dei suoi componenti non sono *sufficienti* all'unità loro. Si discenda ancora: il processo potrà farsi all'infinito: come pure, nel caso precedente, divisibile all'infinito era ciascun punto della serie trasformativa.

Ma il residuo, si dirà, del processo all'infinito non è zero. Non sarebbe *zero* di fatto se la nostra conoscenza non avesse limiti. Date però le nostre condizioni psicologiche, oltre un certo grado di tenuità non resta della unità percettiva precedente che il predicato *non essere,* il quale come si è detto, la contrassegna. E sotto questo rispetto il *non essere* è zero.

Ma vi è anche un'altra ragione per cui noi dobbiamo qui identificare con *non essere* o *zero* il residuo del processo all'infinito. E questa è nel concetto di *esistenza.* Anche senza addentrarci nell'esame dei rapporti di quest'idea coll'idea di *essere,* è certo che *l'esistenza* non può accordarsi colla divisibilità all'infinito. Se io mi provo a pensare come esistente una data cosa e in seguito provo a cancellare mentalmente ogni limite della sua divisibilità che mi si presenti al pensiero, sentirò svanito a poco a poco in me stesso quel senso speciale che risponde alla percezione dell'esistenza singola; perderò cioè la persuasione diretta dell'esistenza.

Ora dunque, se io osservo che la prima parte della proposizione leibniziana riguardante l'esistenza della cosa pone questa in dipendenza della ragion sufficiente; se io inoltre noto che sotto il criterio della ragion sufficiente l'esistenza si dissolve, dovrò concludere che la *ragion sufficiente perchè una cosa esista* non è un diretto e necessario rapporto; perchè può dissolversi col dissolversi dell'unità della cosa, mentre resta pur sempre la coscienza di un legame che riguarda l'oggetto di cui si parla, ma con astrazione dalla permanenza e dalla durata.

Il complicare la ragion sufficiente colla *durata* o *persistenza,* a proposito della quale tante discussioni teoretiche e psicologiche sono sorte e sorgono, richiederebbe, come espediente risolutivo, la credenza nell'identità reale e assoluta da cui la durata abbia origine e valore. Ma poichè di essa non potrebbero aversi che interpretazioni e affermazioni dogmatiche, a noi sembra più sicuro assai ritenere che dalla funzione della nozione d'identità dipenda bensì l'uso di far cadere il rapporto di ragion sufficiente sopra il concetto di *cosa*, che l'analisi dei bisogni della discussione umana legittimi bensì quest'uso, ma che esso non possa ritenersi se non come estensione artificiale del principio in discorso, ossia come un'applicazione mediata che non rivela direttamente la natura di esso.

CAPITOLO III.

Il principio di ragion sufficiente e le conclusioni logiche.

§ 1° *Il* dictum de omni *e il riferimento dei particolari all'universale.*

L'opinione che al rapporto di ragion sufficiente debba attribuirsi natura e funzione esclusivamente logica e che esso debba distinguersi per questo riguardo dal rapporto di causa, ha radice, in modo tutto speciale, nella considerazione della funzione che di esso apparisce quando si esamina il raziocinio formale. Qualsiasi raziocinio, sia immediato, sia mediato, sembra presentarsi come la esplicazione del rapporto di ragion sufficiente fra un giudizio di premessa e un giudizio di conclusione.

E perciò si credette tale funzionamento di per sè stesso inesplicabile senza l'aggiunta di un rapporto di natura diversa e superiore all'implicitezza formale.

Come equivalenti al principio di ragion sufficiente furono perciò considerate le massime fondamentali esprimenti la natura della deduzione e del sillogismo categorico: « Quidquid valet de omni, valet etiam de quibusdam et de singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam nec de singulis valet »; « Nota notae est nota rei. »

La prima di queste massime equivale alla seguente:

« Quidquid valet de genere, valet etiam de specie. »

Infatti il rapporto del singolo col tutto si esprime col rapporto dell'individuo colla specie, della specie col genere. Il genere poi si esprime con note speciali che si concepiscono come permanenti e *costanti*. Il generale e il costante risulterebbero adunque da una *tendenza naturale* del nostro pensiero. L'idea di questa *tendenza naturale* può fare apparire opportuno l'aggiungere ai principii del ragionamento umano, oltre a quelli di cui questo libro tratta, anche un altro, per cui « il generale e il costante dominano il particolare e il mutabile e stanno a loro fondamento, » oppure l'interpretare nel senso di questo il principio di ragion sufficiente. Tale dottrina è espressa dal Cantoni colle parole seguenti:

« Il senso interno ed esterno ci offrono una molteplicità infinita di oggetti, che noi, secondo la loro maggiore o minore somiglianza, ordiniamo sotto ad idee comuni e generali. Ora noi facciamo questo, mossi da una tendenza naturale del nostro pensiero, da un altro principio supremo, secondo il quale nella molteplicità infinita degli oggetti da noi percepiti si attuano *tipi generali* ed i fatti seguono leggi costanti; cioè nel mondo la varietà si riduce all'unità, e la mutazione è subordinata alla stabilità; e vi è quindi *in esso un ordine secondo cui il generale ed il costante dominano il particolare e il mutabile e stanno a loro fondamento.* Guidati da questo principio, noi riduciamo le nostre percezioni particolari a idee generali, noi cerchiamo nei fatti le leggi costanti della natura; trovando quelle e queste noi crediamo aver trovata la spiegazione dei particolari, averne acquistata la scienza, la quale, secondo una massima solenne e universalmente accettata, consiste essenzialmente nella cognizione del generale e del costante (1). »

Ora in questa dottrina noi possiamo distinguere tre punti diversi: 1° la naturalità del *tipo* e della *legge;* 2° la tendenza a ridurre le nostre percezioni a idee generali, i fatti a leggi; 3° la legittimità del particolare fondata sulla cognizione del generale e costante.

È interessantissimo per il nostro argomento esaminare se vi sia e quale sia il nesso intercedente fra questi tre punti.

Per tal modo noi giungeremo anche ad un giusto concetto sulla opportunità di identificare il principio di ragion sufficiente colle massime normative del sillogismo citate più innanzi.

La naturalità genetica del tipo e della legge spiega di per sè stessa perchè ogni cosa o fatto noi riferiamo ad essi, perchè ciò che si dice dell'universale risulta detto anche del particolare?

La filosofia tradizionale non avendo mai osservato o la differenza o il nesso intercedenti fra il formare l'universale e l'assumerlo, tra la creazione di esso e l'uso, stabilì come principio logico speciale la massima che abbiamo sopra riportata: « Quidquid valet de omnibus valet etiam de quibusdam et de singulis. »

Ora la naturalità stessa del tipo e della legge fa sì che i particolari vi si riferiscano, non per altro che perchè il tipo e la legge sono mentalità ossia fatti speciali della mente, i quali avvengono in modo da apparire come il *campo* mentale di

(1) CANTONI, *Corso elementare di filosofia*, vol. I, pag. 84 85.

altri fatti sopravvenienti, nel quale questi possono essere conosciuti: trattasi qui di un fatto di integrazione associativa che non suppone nessuna persistenza reale di idee che *stiano* a fondamento, ma una ritmicità costitutiva del pensiero, la quale non sarebbe concepibile all'infuori dei particolari, perchè non è che un modo del prodursi di questi. Se noi dunque riferiamo il particolare al tipo o alla legge, ciò non avviene perchè intervenga un atto nuovo dello spirito assolutamente scindibile dal prodursi medesimo delle idee generali dai particolari. Piuttosto il prodursi di un dato particolare in quella ritmicità più o meno costitutiva è, *ipso facto,* il riconoscimento del particolare nel ritmo a cui appartiene, ossia, logicamente, il riferimento del particolare all'idea alla quale, per antecedenti dinamici, è atto ad associarsi.

Se adunque la legge enunciata come *tendenza dello spirito* a ritenere che « l'universale e il costante dominano il particolare e il mutabile e stanno a loro fondamento » esprime la naturalità del tipo e della legge, senz'altro, nulla si può avere ad obbiettare, qualunque sia la interpretazione di tale naturalità.

Ma, se colla posizione di un principio speciale (sia esso quello enunciato, sia esso quello di ragion sufficiente che vi si riduca), si vuole includere l'idea di un atto speciale dello spirito, che da tal principio sia espresso o dominato, noi possiamo ben domandare se il *dictum de omni* non è un puro rapporto di apparente o formale implicitezza, riducibile ad integrazione associativa.

Quando io dico:

« Errare humanum est, » non riferisco il fatto particolare dell'errare all'idea generale di *umanità* con un atto nuovo dello spirito; non faccio invece che mettere in luce uno dei modi di procedimento per cui io son giunto all'idea *umanità* come tipo o come legge: tanto è vero che la massima stessa potrebbe non essere affatto compresa da chi avesse formata l'idea generale *umanità* con altro processo. Chi unicamente avesse formato l'idea *umanità* per semplice aggregazione numerica, non potrebbe attribuire ad essa l'idea di *errare.* Il formarsi adunque del *tipo* o della *legge* e il riferire ad essa la rappresentazione attuale non sono due fatti diversi, ma costituiscono invece lo stesso fatto; tanto è vero che ad ogni nuovo riferimento muta il tipo, muta la legge; il riferimento del particolare al generale è nel tempo stesso la formazione del generale.

§ 2° *La spiegazione dei particolari.*

Nel passo citato dal Cantoni è detto: « Trovando le idee generali le leggi, noi crediamo aver trovata la spiegazione dei particolari. »

Ciò è vero nel senso che ogni particolare trova nell'idea generale, che può essere tipo o legge, il dato integrativo che dice *quello che esso è;* l'idea generale dà luogo quindi alla *cognizione,* intesa in istretto senso. La questione è trattata dall'Ardigò in un assai limpido passo del suo libro sul *Vero:*

« Ogni atto cosciente è un atto saputo. E
« quindi è una cognizione, in senso largo, qua-
« lunque atto cosciente, come tale: anche preso

« isolatamente... come è necessariamente nella « psiche incipiente, nella psiche sfornita ancora « delle esperienze, alle quali è dovuta la sua for- « mazione ulteriore.

« Ma in senso stretto la parola *cognizione* ha « un altro significato. Un particolare che ci rap- « presentiamo lo chiamiamo una cognizione quando « possiamo sapere di esso *che cosa sia:* come sa- « rebbe che il sensibile appreso è una *realtà* o « semplicemente una *mentalità,* una *cosa* o *so-* « *stanza,* o una *azione* o *forza,* una *causa* o un « *effetto,* un *minerale* o un *vegetale* o un *animale,* « un *esteso* o un *inesteso,* un *presente* o un *passato* « o un *avvenire;* e così via per tutte le categorie « mentali, per tutti i generi, per tutte le specie « e per tutte le altre accidentalità onde un pen- « sato può essere qualificato mediante un carat- « tere attribuitogli e del quale abbiamo una co- « scienza più o meno distinta (1).

Da questo passo si ricavano due considerazioni per noi importanti: 1° che il limitare la cognizione alla associazione del particolare della rappresentazione coll'idea generica è una restrizione non giustificata; 2° che l'associazione suddetta riesce a cognizione più o meno determinata, tanto se l'idea generica è una categoria, quanto se è un genere o una specie.

Però l'Ardigò medesimo ammette l'opportunità di « distinguere fra una esperienza accompagnante, dirò così, inevitabile, necessaria, organica, universale, che si trova più o meno in ogni psiche sviluppata, e una esperienza, dirò così, acciden-

(1) *Opere filosofiche,* vol. V, pag. 219.

tale e artificiale, che si trova solo in certi casi, e si diversifica da psiche a psiche, secondo le circostanze variate del loro rapporto. »

E perciò egli dice ancora: « Nell'adulto ogni « particolare della rappresentazione è necessaria- « mente una cognizione, essendo accompagnato da « qualche nozione di ciò che esso sia. Vale a dire, « è quella specie di cognizione comunissima, che « si potrebbe distinguere col nome di *cognizione* « *nata,* da non confondersi con un'altra specie di « cognizione che si potrebbe distinguere col nome « di *cognizione fatta,* che è accidentale, non si trova « in tutti gli uomini, e varia da uomo ad uomo » (1).

In questo punto la dottrina dell'Ardigò non è discorde, come egli riconosce, dalla dottrina tradizionale. Però egli aggiunge: « Solo erra qui « la filosofia tradizionale in quanto crede che « l'idea generica stessa, o l'*universale,* come d'or- « dinario la chiama, sia una forma *a priori* non « somministrata dall'esperienza come il partico- « lare che vi si associa e vi si accampa. E l'errore « dipende massimamente da ciò che la cognizione « nata, in discorso, si presenta già fatta all'uomo in « qualunque momento si metta considerarne il « fatto, perchè, se si può essere consapevoli del mo- « mento che uno ha appreso che la balena è un « mammifero, il momento invece che si apprese « che il corpo è esteso, precede assolutamente il « tempo della possibilità della riflessione filosofica, « come un *fatto preistorico della psiche* » (2).

Questi pensieri sono di grande importanza

(1) Pag. 220.
(2) Pag. 221.

per noi, in quanto che la spiegazione dei particolari viene così ricondotta ad associazione con idee la cui formazione ci è nota, e con altre la cui formazione, pur non essendoci nota, noi possiamo tuttavia pensare analoga a quella delle prime. E se noi richiamiamo al pensiero ciò che innanzi dicemmo intorno al fatto dell'accompagnamento medesimo, noi possiamo dire che se un'idea si presenta come « il *campo* nel quale si inquadrano le rappresentazioni particolari » (1), ciò non dipende nè da una legge speciale del pensiero la cui espressione sia uno speciale principio, nè da una nuova funzione del principio di ragion sufficiente, ma bensì trattasi di un caso di cognizione non esprimente alcuna virtualità, nè obbediente ad alcuna legge, che non siano la virtualità e la legge dell'associazione mentale, della confluenza delle idee. Facile è ridurre i fatti del pensiero ad applicazioni del principio di ragion sufficiente; non altrettanto facile è dimostrare che questo sia necessario a spiegarli.

E si riduce in fondo ad *illusione* il credere che, ad esempio, la ragion sufficiente della civiltà di un europeo determinato sia la civiltà degli europei in genere.

In fondo, poi, noi abbiamo qui tre esperienze: *Europei, Europeo x, Civiltà.* « Europeo » è un tipo in cui io riscontro, per distinzione, un certo numero di note: note che io distinguo in una rappresentazione determinata rispondente in me, per convenzione, al concetto *europei:* tra queste note ne raccolgo alcune sotto il nome generico di civiltà;

(1) Ardigò, luogo citato, pag. 218.

siccome si presenta al mio intelletto un uomo racchiudente i caratteri esistenti in europeo, salvo quelli raccolti sotto il nome *civiltà,* oppure compresi questi stessi, io associo la rappresentazione generica di europeo, già associato alla idea generica *civiltà,* alla rappresentazione dell' uomo *X.* E dico: « questo *X* è europeo; questo europeo *X* è civile. » È un'associazione mentale in tre termini, mentre potrebbe essere di quattro, di dieci, di un numero qualsiasi (1).

(1) L'essere di tre termini, anzichè di due, o di quattro o più, può avere la sua importanza quando si ricercano le ragioni delle forme logiche del raziocinio. A tale proposito mi sia permesso di ripetere qui un passo del mio libro di logica elementare (*Lezioni di filosofia,* vol. II, pag. 74), per il solo scopo di chiarir bene in qual modo io intenda essere la triplicità dei termini una specialità nell'accompagnamento associativo onde il raziocinio risulta: « Il bisogno di un procedimento razionale vi è quando il rapporto non è immediato; quando cioè i termini, comunque costituiti, del procedimento, non sono soltanto due, ma *almeno tre.* Non si tratta qui affatto di operazioni speciali della mente a cui corrispondano speciali attività; si tratta soltanto di questo: che, siccome sapere è collegare i fatti, solo quando collego ha una cognizione; la cognizione adunque implica la duplicità dei termini che si collegano. Se da una cognizione io passo ad un'altra, la *duplicità* dei termini si è cambiata in *triplicità*; nulla dice che mi debba fermare a questo punto; nulla dice che la triplicità non debba diventare quadruplicità, quintuplicità, ecc. Ma nulla, d'altra parte, mi vieta di dare un nome speciale al procedimento che abbraccia i tre termini; poichè vi è qualche cosa che lo caratterizza ed è cioè il distinguersi di una cognizione nuova per mezzo di una cognizione prima data. Se la cognizione prima data è una legge e io la esprimo colla forma (non necessaria ma possibile) del giudizio e in tal forma esprimo pure le altre due cognizioni, io ho un *sillogismo.* » Qui, come è chiaro, io considero la cognizione nella sua forma logica esplicata. I *tre* termini sono una specialità rispetto alle forme logiche, non rispetto al legame di mutuo fondamento dei termini fra loro; secondo il qual legame essi possono essere più o meno numerosi.

Lo stesso ragionamento vale anche per la derivazione determinata dalla formola: « nota notae est nota rei. » L'esempio sarebbe: « *X* è europeo, l'europeo è civile, dunque *X* è civile »; ossia *civile* è nota della nota *europeo*, quindi è nota del soggetto *X*. Si tratta della stessa associazione mentale fra tre dati, *X*, europeo, civile, la quale si fa di tre, come si può fare di qualsiasi altro numero di termini.

E analogamente a ciò che prima si è detto, non è punto vero che il giudizio « *X è civile,* » abbia per sua ragion sufficiente il giudizio « *l'europeo è civile,* » perchè da questo giudizio può risultare tanto l'errore quanto la verità dell'altro; ossia può essere tanto errore quanto verità, pur rimanendo ferma la verità della massima generale: Europeo = civile. Il che vuol dire che il giudizio universale è un giudizio singolo, come giudizio singolo è il particolare. L'uno può associativamente dar luogo all'altro, ma non necessariamente.

§ 3° *I rapporti di comprensione ed estensione e la ragion sufficiente.*

Riguardo al *dictum de omni* e al *nota notae* non sarebbe esaurito il nostro compito, se non ricercassimo per qual motivo quelle due massime parvero stabilire la ragion sufficiente di un giudizio in un altro giudizio.

Il motivo è nell'avere assegnato al concetto un'estensione e una comprensione misurate quantitativamente. Il particolare e l'universale sono quantità uguali in sè stesse, perchè non rispondono che a una sola rappresentazione sì l'uno che

l'altro. E nemmeno non si può stabilire una proporzione nè inversa (logica formale), nè diretta (logica reale) tra l'estensione e la comprensione.

La comprensione di un concetto risulta dalle note della rappresentazione ad esso corrispondente; e queste risultano dal modo col quale questa rappresentazione si è venuta formando in me. Non è punto vero che il concetto *uomo* racchiuda, per esempio, come nota della sua comprensione, la *facilità di errare*; è vero soltanto che alla rappresentazione di *uomo* io posso associare l'idea della *facilità di errare,* e questa mia facoltà di associare dipende dall'aver avute altre volte in qualche modo unite le idee che ora ho distinte.

Al concetto *uomo*, che io posso farmi in questo momento, risponde una rappresentazione data, allo stesso modo che al concetto *Socrate* corrisponde un'altra rappresentazione.

Dove si dovrà ricercare la maggiore comprensione di un concetto rispetto all'altro, se non nella natura della rappresentazione corrispondente? Ora questa non fornisce affatto il criterio di questo confronto, se non quando io esperimento la possibilità dell'associazione dell'uno o dell'altra con idee generali. Ora questa possibilità risulta da *esperienza* passata; ed ha per risultato una *convenzione* che il *linguaggio* esprime e sanziona.

Ciò che costituisce la differenza tra *uomo* e *Socrate* è la *convenzione* per cui associo la prima rappresentazione a una pluralità di altre rappresentazioni, mentre non associo la rappresentazione *Socrate* ad alcun'altra. Ho detto *convenzione*, perchè una convenzione tra gli uomini è il lin-

guaggio alle cui leggi il concetto soggiace; ma questa convenzione ha pure essa la sua legittimità, che consiste in ciò: che io ho avuto la prima rappresentazione a cui ho dato nome *uomo* da più altre percezioni sensibili; mentre la rappresentazione *Socrate* risulta da una sola percezione sensibile o da una sola ideazione; ossia la rappresentazione *uomo* formatasi per composizione nel mio cervello si associa a qualunque dato percettivo si presenti con qualche carattere analogo; mentre la rappresentazione *Socrate* formatasi per percezione singola o ideazione singola, non si associa se non alle percezioni o ideazioni che le siano proprie.

Qui però viene in acconcio far notare che, se per ispiegare l'apparente valore quantitativo della comprensione basta richiamare l'esperienza onde i concetti si son formati, e considerare la convenzione di linguaggio in cui si fissarono le leggi della subordinazione e della sussunzione normale, per ispiegare ciò che i logici chiamano *estensione*, bisogna, più spiccatamente, dar ragione del fatto del *riferimento*.

Questa distinzione può parere artificiosa o superflua. Ma essa invece deriva da una considerazione del funzionamento del concetto, affatto indipendente dai rapporti posti fra estensione e comprensione.

Infatti a chi mi dice che il rapporto è inverso (il che val quanto unificare le due proprietà di estensione e di comprensione in una sola, considerata sotto due diversi rispetti) io posso richiamare la vecchia obbiezione, secondo la

quale, ai dati di analisi in cui la comprensione si manifesta, non rispondono sempre, e tanto meno nello stesso ordine, differenze essenziali degli oggetti a cui vorrebbero riferirsi. E se, come fa il Bertini (1), il riferimento di estensione si intende ad idee, non ad oggetti, tali idee non sono sempre quelle che dall'osservazione degli oggetti risultano.

Il che vuol dire che *ad libitum* è l'analisi della comprensione, ma non *ad libitum,* bensì invece soggiacente a meno coercibili interpretazioni dell'esperienza, è la enumerazione dell'estensione. Il che vuol dire ancora che altri fatti sono la *subordinazione* e la *sussunzione,* altro il *riferimento.*

Se mi si dice che fra estensione e comprensione il rapporto è diretto, io posso volentieri aderire, specialmente in omaggio al pensiero della *formazione* o *sviluppo organico* onde nasce la persuasione della coincidenza fra il contenuto e la funzione del concetto, fra la *mentalità* e la *realtà* di esso (2). Ma posso chiedere ancora (se pur non si stabilisce l'identità dogmatica fra il concetto e la realtà) perchè non si riconosca subito l'estensione del concetto, con quell'immediatezza colla quale se ne stabilisce la comprensione. Non basta che mi si dica che la comprensione si origina dalla realtà da cui il concetto risulta nel suo sviluppo dia-

(1) *Logica*, pag. 99 e seguenti.

(2) Vedi in proposito: N. R. D'Alfonso, *Principii di logica reale*, Roma, Paravia, 1894. Vedi inoltre la *Logica* di Hegel, alla quale deve ricondursi ogni concezione analoga. Di essa trattai ampiamente nel secondo volume dell'opera: *Della necessità nel fatto naturale ed umano.*

lettico e, come vuole Stuart Mill, dall'esperienza che poi viene in luce nell'estensione; bisogna che ancora mi si dica perchè, se io debbo compiere un lavoro di riflessione quando voglio distinguere gli elementi di comprensione, un lavoro di riflessione non solo ma anche di osservazione esterna mi è necessario quando voglio indicare l'estensione di un concetto. Si tratta insomma di spiegare il fatto del *riferimento,* il quale è un semplice fatto di *riconoscimento* quando io considero come precedente un dato indistinto o quando io esprimo la legge di un accompagnamento associativo (1), ma suppone una *critica,* e quindi una negazione o serie di negazioni quando l'accompagnamento associativo deve assumere carattere di certezza logica.

Infatti: in che cosa consiste ciò che noi chiamiamo *riferimento,* in ordine all'estensione di un concetto?

In un'associazione senza contraddizione.

Se io dico: « il quadrupede è alato » implico contraddizione, perchè, si dice comunemente, la estensione del concetto *alato* non comprende i quadrupedi. Qui la mancata estensione non è la causa della contraddizione, bensì la contraddizione è la causa della mancata estensione. Io ho due rappresentazioni: di un *dato animale quadrupede* e di un *dato animale alato.*

Esse sono in me distinte, benchè nell'una sia la capacità di richiamar l'altra; distinte perchè se io provo a sostituire la prima colla seconda, la sostituzione non avverrà per quell'elemento della rappresentazione che esprimo colla parola

(2) ARDIGÒ, *La Ragione,* cap. I.

alato; non avverrà perchè le condizioni della sostituzione stessa sono nelle rappresentazioni avute precedentemente. Allora si costituisce (nel modo detto nella Parte seconda) il concetto dell'opposto, per effetto cioè della negazione onde risulta la contraddizione; questa vieta il riferimento di *quadrupede* ad *alato.*

L'errore fondamentale che, secondo me, è implicito dalla teoria del legame dei giudizi per mezzo dell'estensione, consiste nello scambiare il semplice legame associativo tra le rappresentazioni per potenzialità di riferimento a sè considerata; le deduzioni fondate su questo rapporto di estensione o sono espressioni di rapporti associativi già esperimentati, oppure sono espressioni di ipotesi ammesse come vere, e che alla scienza non giova ammettere se non, tutt'al più, come dilucidazione.

Noi per esempio diciamo che *essere* è predicato di qualsiasi soggetto, e ciò invochiamo a dimostrazione del crescere dell'estensione col diminuire della comprensione; e non ci avvediamo che noi abbiamo precedentemente convenuto di chiamare col nome *essere* qualsiasi concetto di *cui si supponga* nulla la comprensione. Per modo che la predicabilità universale del concetto *essere,* non è prova della teoria del giudizio fondata sull'estensione, ma conseguenza di averla posta. Quell'operazione per cui si ascende nella graduazione dei concetti, dai meno comprensivi ai più comprensivi, è tutta fondata sopra mere ipotesi, che non creano di per sè stesse rapporti di rappresentazioni fra di loro. Se da *uomo* io passo ad *animale,* da *animale* a *corpo organico,* ciò è sem-

plicemente l'espressione del fatto che, dopo aver avuto la rappresentazione *uomo*, io ho avuto una rappresentazione che, sostituitasi alla prima, ha prodotto un senso di incompletezza originatosi da un elemento della rappresentazione *uomo*, che nella rappresentazione corrispondente al concetto *animale* non si è ripetuta; e così avviene passando ad un'altra rappresentazione in cui si riproduca soltanto un numero minore di elementi. Ma queste sono altrettante rappresentazioni concrete a cui io associo il predicato *non essere* rispetto all'elemento non ripetuto.

La logica matematica rappresenta colle sue formole la convenzione, non il fatto reale. Il pensiero: *L'animale è organico, ciò che organico è materiale*, riceve per la logica matematica la legittimazione seguente: se A è maggiore di B, se B è maggiore di C, A è maggiore di C. Ma con ciò non esprimo una legge; A non è maggiore nè minore di B, e nemmeno di C; la logica matematica assume come data, senza discuterla, la convenzione sulla misura quantitativa dei dati logici e la esprime coi simboli suoi.

Questi possono bensì riconoscersi come legittimi dietro la considerazione che i dati logici, come fatti di pensiero, debbono potersi ricondurre alle forme di spazio e di tempo. Ma tale considerazione riguarda la natura e l'opportunità dei simboli. Non implica affatto che i rapporti quantitativi, atti a rappresentare il fatto logico, ne esplichino la origine e rivelino il loro effettivo prodursi psicologico.

§ 4° *La ragion sufficiente e il sillogismo disgiuntivo.*

Vi sono ancora due forme del raziocinio che l'una per un modo, l'altra per l'altro si considerano dai logici come affermanti il principio di ragion sufficiente. Voglio dire il sillogismo disgiuntivo e il sillogismo ipotetico.

Gli elementi che costituiscono il sillogismo disgiuntivo sono: la possibilità di più predicati, la convenienza reale di un predicato solo, la contraddizione.

Sia, ad esempio, il seguente sillogismo disgiuntivo: « Un governo o è democratico puro, o aristocratico, od oligarchico, o monarchico assoluto, o monarchico costituzionale; il governo d'Italia non è nessuno dei quattro primi; dunque esso è il quinto. »

Gli elementi sono dunque: la possibilità di cinque predicati del soggetto « *governo d'Italia*, » la convenienza di esso col solo predicato *monarchico costituzionale*, la contraddizione tra questo e gli altri quattro presi insieme, o ciascuno da solo. Ora di questi tre elementi può essere conclusione tanto il secondo nella proposizione: « dunque il governo d'Italia è monarchico-costituzionale; » quanto il terzo, assumendo la forma di proposizione negativa: « dunque il governo d'Italia non è nè democratico puro, nè aristocratico, nè oligarchico, nè monarchico assoluto. »

Proviamo a stabilire un confronto tra il discorso citato in forma di sillogismo deduttivo e quest'altro: Il governo di Firenze al tempo di Giano della Bella era democratico puro, il go-

verno di Venezia era aristocratico, il governo dei triumvirati romani era oligarchico, il governo russo è monarchico assoluto, il governo italiano è monarchico costituzionale.

La principale differenza che ne risulta è questa: che mentre prima si ammetteva la possibilità *a priori* dei predicati *democratico, aristocratico, monarchico-costituzionale,* ecc., ora la possibilità stessa si ripresenta nella sua vera natura, cioè nel vincolo reale di ciascuna delle idee surriferite come predicati coll'idea di *governo;* che mentre prima si affermava esplicitamente un rapporto di contraddizione fra l'ultimo predicato « *monarchico-costituzionale* » e i precedenti, ora lo si esprime implicitamente, perchè la serie di proposizioni citate sono insieme legate dalla omogeneità dei predicati, e gli omogenei si escludono a vicenda.

Ma si potrebbe notare anche un'altra differenza: che se il sillogismo ha conclusione affermativa, e quindi la contraddizione è espressa nella premessa, la convenienza del predicato *monarchico-costituzionale* col soggetto *governo d'Italia*, non risulta da osservazione diretta, come nella serie di proposizione posta sopra a confronto, bensì da *inferenza necessaria.*

Ora appunto questa *inferenza necessaria* che sembra condurre, senza bisogno di esperienza, allo stesso risultato a cui si giunge coll'esperienza, apparisce come una risultanza misteriosa o *sui generis* di una proposizione da un'altra o da altre, apparisce, quindi, come una applicazione logica fondamentale del principio di ragion sufficiente. Il *perchè* collegante la premessa minore colla conclusione sembra non potersi spiegare altrimenti che come un'efficienza logica irriducibile di una proposizione sull'altra.

Senonchè una interrogazione assai semplice può essere mossa contro questa veduta. E cioè: Donde attingo io il diritto di dire, nella *divisione logica* che io ho fatto, che espressi i primi quattro predicati, non ne resta più che un quinto e questo è il monarchico-costituzionale?

Da una semplice *induzione perfetta* o addizione logica; ossia io ho fatto la mia divisione logica così:

Il governo *A* è democratico puro.
Il governo *B* è aristocratico.
Il governo *C* è oligarchico.
Il governo *D* è monarchico-assoluto.
Il governo *E* è monarchico-costituzionale.

Dunque: Il governo in genere è o democratico, o aristocratico, o oligarchico, o monarchico-assoluto, o monarchico-costituzionale.

In questo *totale logico* il soggetto non contiene nulla più e nulla meno dei soggetti esperimentati, ossia la loro somma; e benchè la somma dei predicati io non possa esprimere con una sola parola, è pure anch'essa un totale finito in sè stesso.

La divisione logica non è che l'espressione del totale di un'addizione logica. — Io dunque prima ancora di procedere alla conseguenza della divisione logica ricavata col sillogismo disgiuntivo, conosco per osservazione diretta un governo *monarchico-costituzionale.*

Ma sarà proprio vero che non conosca il governo d'Italia su cui deve cadere la conclusione?

In tal caso io vorrei sapere su quali dati posso fondarmi per escludere, ad esempio, dal soggetto *governo italiano* il predicato *aristocratico*. Come avviene questa esclusione? Se avviene per la partecipazione del popolo al governo, può essere democratico puro; se avviene per l'origine non aristocratica dei governanti, potrebbe essere oligarchico, se avviene per la partecipazione del monarca può essere assoluto. In breve: l'esclusione dei predicati non può avvenire, quando la disgiunzione sia a più di due termini, per solo dato e fatto della conoscenza di un particolare solo; nè questo basterebbe a far sì che un predicato da sè escludesse gli altri. — Invece noi usiamo come strumenti di esclusione i dati positivi dell'osservazione diretta e li adoperiamo ad uno ad uno, quanti bastano a costituire un concetto della cosa ricercata che per ciascun suo riguardo sia in rapporto logico di contraddizione verso ciascuno dei termini della disgiunzione; ma in tal caso non son questi termini che forniscono la certezza e determinano l'adozione del concetto predicato; bensì essi sono conseguenza di questa adozione, sanzione indiretta, cioè negativa, della certezza primitiva.

Per il sillogismo disgiuntivo adunque basta l'esperienza antecedente e il rapporto di contraddizione a spiegarne la natura e l'efficacia. — Il principio di ragion sufficiente vi si può vedere verificato per mezzo di applicazione riflessa; ma non ne è originario e irriducibile fondamento.

§ 5° *Il giudizio ipotetico e la causalità.*

Veniamo ora al sillogismo ipotetico. Allo stesso modo che nel giudizio ipotetico si vuol vedere un'applicazione del rapporto di ragion sufficiente, così anche nel sillogismo ipotetico.

Specialmente dalla *Critica* di Kant (1) deriva la consuetudine di considerare il giudizio ipotetico come esprimente un rapporto di causalità; poichè, mentre nel giudizio categorico la relazione è di predicato con soggetto, nell'ipotetico è di fondamento a conseguenza (Grund zur Folge).

« La distinzione di Kant, dice il Sigwart, ci conduce alla dottrina secondo la quale il giudizio categorico è espressione del rapporto di inerenza, il giudizio ipotetico del rapporto di causalità; ma questa dottrina è affatto insostenibile se si prendono le espressioni *categorico* e *ipotetico* nel loro significato comune; il giudizio: « Dio è causa del mondo » è certamente categorico nel comune significato, eppure esprime un rapporto causale; il giudizio: « se l'anima è materiale essa è estesa » è un giudizio ipotetico e tuttavia riguarda un rapporto di inerenza vero e proprio. »

Qui il Sigwart non chiarisce la questione, ma la confonde. Non occorre un grande acume per vedere che la proposizione « Dio è causa del mondo » non può essere scambiata affatto per una proposizione ipotetica o, se così volessimo chiamarla, causale; prima di dire che tale proposizione esprima un rapporto causale bisogna

(1) Ed. Kehrbach, pag. 89, Hart. 106.

stabilire se come predicato di essa consideriamo il concetto *causa* o il concetto *mondo*. Se, come è più naturale, crediamo che predicato sia il concetto *causa*, non perciò la proposizione diventa *causale*, perchè le proposizioni non si classificano secondo il significato dei predicati; e se in tal modo potessero classificarsi si tratterebbe di una classificazione che nulla avrebbe che fare con quella di cui qui si parla. Se come vero predicato si considera *il mondo*, trasformiamo la proposizione citata in un'altra e l'obbiezione (che sulla forma della proposizione si appoggia) non ha più valore.

Quando poi il Sigwart dice che il giudizio « se l'anima è materiale, essa è estesa » esprime un rapporto di inerenza pur essendo un giudizio ipotetico, egli dice cosa verissima; salvochè bisognerebbe che egli dimostrasse che l'inerenza una volta riconosciuta non può diventare altra volta causalità fra due dati conoscitivi, e la causalità fra due dati conoscitivi non abbia per proprio esito di diventare inerenza.

Perciò il Kant ha piena ragione di distinguere la funzione logica di *causalità* nel giudizio ipotetico, dalla semplice funzione categorica per cui si stabilisce il rapporto fra oggetto e predicato.

Nulla vieta però che noi vediamo anche nel giudizio categorico quella stessa funzione causale che noi vedevamo nel giudizio ipotetico: salvochè in questo il processo fondamentale di formazione si fa esplicito per un lavoro di riflessione specifico e caratteristico.

Il giudizio ipotetico, è, rispetto al giudizio

categorico, per così dire, uno sviluppo di proiezione. Il Fiorentino dice che il fondamento comune del giudizio categorico e dell'ipotetico è l'attività del soggetto (1): e così esprime la comunanza del rapporto causale, partendo dalla considerazione del concetto come organismo. Ma anche all'infuori di quest'ultima veduta particolare, la comunanza consiste nella reciprocità dei due rapporti di *coesistenza* e di *successione*.

§ 6° *Il giudizio ipotetico e la successione temporale.*

Ciò dicendo, noi abbiamo toccato il punto più grave e importante dell'argomento sul giudizio ipotetico, quello cioè per cui quest'argomento ha valore non soltanto per sè stesso, ma anche per la riflessione sua su tutta la teorica del giudizio; e non solo sulla teorica del giudizio ma sulla conoscenza in genere.

I logici (e tra essi il Sigwart) si danno spesso gran pena di distinguere quelli che essi credono veri giudizi ipotetici da quegli altri che esprimono una successione temporale: e ciò per due ragioni principali; prima perchè la successione temporale può essere accidentale e perciò l'apodosi può non esprimere una vera e necessaria attività, propria del soggetto; seconda, che l'*εἰ*, il *se*, il *wenn* esprimono un rapporto distinto dal rapporto temporale.

Ma la prima ragione dipende da un concetto soverchiamente limitato della successione tempo-

(1) *Lezioni di filosofia*, Napoli, 1894, pag. 120-21.

rale, dal non vedere in esso (o dal dimenticarsene in questo argomento) un rapporto universale, nell'ambito del quale la necessità logica può stabilirsi quando idealmente la successione si dispone in coesistenza; la seconda dipende dalla limitazione medesima e dal non avere approfondito i rapporti della condizionalità colla successione; senza aggiungere poi che la reciprocità verificantesi nei linguaggi fra il *se* e il *quando* o l'*ove*, la facilità degli scambi fra i rapporti indicati da queste parole non è nè erronea, nè infeconda di considerazioni importanti.

Il principio di contraddizione e quello di identità, il quale, come vedemmo, non è originario in modo assoluto ma dipendente, costituiscono la certezza nell'ordine della coesistenza, quando cioè si tratta di comparare fra loro idee, considerate tutte nel medesimo tempo, cioè nel presente.

Il giudizio è sempre di tempo presente, come affermava Aristotele. E non v'ha dubbio su ciò, quando si consideri il giudizio nella sua forma definitiva, nella quale il processo formativo per cui da una cognizione (che è un fatto) si passa ad un altro (che è pure un fatto), si occulta e si irrigidisce nel confronto fra i due dati mentali divenuti simultanei.

Ma quando il ragionamento umano o nel cammino medesimo della ricerca o nel ritorno cosciente e riflesso a quest'ultimo cerca la ragion d'essere di un fatto in un altro fatto, non procede per rapporto di coesistenza, ma invece (siccome ciascun fatto occupa un momento del tempo in quanto lo determina) procede per rapporti di successione.

Ora l'importanza del giudizio ipotetico (come del sillogismo ipotetico, di cui parleremo fra breve) sta appunto in ciò che esso o distingue i singoli momenti della ricerca mentre si compie, o li distingue, tornandovi sopra per riflessione, quando è già compiuto.

§ 7° *Causalità e contraddizione nel sillogismo ipotetico.*

Il sillogismo ipotetico viene distinto dai logici in ipotetico puro ed ipotetico misto.

L'ipotetico puro sarebbe quello in cui le due premesse sono entrambe ipotetiche: se è dato A, è dato B; se è dato B, è dato C; dunque se è dato A, è dato anche C.

L'ipotetico misto è quello in cui la minore è categorica e assume sei forme diverse, secondo che si conclude col condizionato o colla condizione, ed è negativa la condizione o negativo il condizionato o l'uno e l'altro.

In qualsiasi forma però il sillogismo ipotetico è fondato sul princípio che « posta la condizione è posto il condizionato, tolta la condizione è tolto il condizionato. »

A noi non interessa gran fatto l'osservazione fatta da parecchi logici che il sillogismo ipotetico non debba considerarsi come un sillogismo vero, ossia come un raziocinio mediato, ma esprima un semplice rapporto immediato di *conseguenza* da una proposizione ad un'altra. Neghiamo però che non conti per nulla la forma ipotetica a distinguerlo dai rapporti immediati di semplice implicitezza. Si abbia pure il sillogismo ipotetico più facil-

mente trasformabile in un rapporto di subalternazione; quando io gli do la forma ipotetica non considero più la quantità apparente di due *concetti*, bensì l'accadere esterno o interno, obbiettivo o subbiettivo, reale o psichico di due *fatti*. Si può ammettere, ampiamente quanto si vuole, che nel giudizio: « Se Cesare è un uomo, egli morrà, » la certezza dell'apodosi risulti in modo perfettamente riducibile a un sillogismo categorico avente per *S Cesare*, per *P morrà* per *M uomo:* ma con ciò non si risponde alla questione della ragion d'essere di quella forma ipotetica, che non può essere un duplicato vano; e questa ragion d'essere non è altro che il rapporto fra il fatto dell'*umanità* di Cesare e il fatto della *morte*.

Ciò posto, noi abbiamo diritto di valerci, come per noi significativo, della equivalenza fra sillogismo ipotetico e il sorite limitato a tre termini.

Supponiamo il seguente sillogismo ipotetico: « se il vapore, elevandosi la temperatura, si dilata, il vapore ha forza elastica; se ha forza elastica, può fornire forza motrice. »

Evidentemente posso trasformarlo nel sorite: « Il vapore è dilatabile, ciò che è dilatabile ha forza elastica, ciò ha forza elastica può fornire forza motrice. » Dirò adunque la dilatazione esserere *ragion sufficiente* della forza elastica, e questa della forza motrice?

E perchè non *causa*, quando il rapporto fra queste idee è appunto tale che, tolta l'una, è tolta l'altra, posta l'una, è posta l'altra?

Chi si peritasse a dire che la *dilatazione* sia causa della *forza elastica,* che la *forza elastica* sia causa della *forza motrice*, ne sarebbe trattenuto

soltanto dalla considerazione che in fondo la *dilatazione* è lo stesso fatto della *forza elastica,* la *forza elastica* è lo stesso fatto della *forza motrice;* ossia sarebbe trattenuto da una considerazione critica contro il rapporto causale; e si risolverebbe tal critica in questo dilemma: o la causa spiega tutto l'effetto e allora diventa l'effetto medesimo, o non ne spiega l'elemento differenziale e allora non è causa. Se egli però non è preoccupato da un concetto metafisico della causa, l'osservare che i tre termini sovracitati nella realtà coincidono non deve impedirgli di interporre fra essi il rapporto causale, perchè la coincidenza anzidetta finisce per avvenir sempre, qualunque siano i termini del rapporto causale.

Ma, si può dire ancora, fra quei tre termini ammetto la *ragion sufficiente* e non la *causa*, perchè manca la distinzione temporale, considerandosi il *vapore* in generale. Anzitutto la genericità del soggetto non può, nè deve toglier nulla ai rapporti originarii intercedenti fra le esperienze da cui quella si è formata; ora fra queste esperienze la distinzione temporale è innegabile.

In secondo luogo la distinzione temporale fra i momenti dell'ideazione c'è; e basta essa sola a fornire ogni diritto di interporre legame causale fra i dati.

Supponiamo presente a tre persone l'oggetto su cui cade il ragionamento, cioè il *vapore*. La prima dica: « è dilatabile, » la seconda: « ha forza elastica, » la terza: « ha forza motrice; » e ciascuna delle tre per una sua propria esperienza; supponiamo che la connessione fra i tre dati non

fosse stata posta precedentemente dalla scienza; avendo fede in tutte e tre, noi potremmo dire: « il vapore acqueo è dilatabile, elastico, motore. » Se a ciascuna di queste tre persone si presenta molte volte l'occasione di riconoscere sul vapore acqueo ciascuna delle proprietà enunciate, quando anche, un'altra volta, solo la terza di quelle persone osservasse il vapore, e le altre no, appena quella avesse pronunciato il giudizio: « è forza motrice, » noi potremmo pensare i due giudizi precedenti. Ossia dopo le anzidette esperienze si è costituita l'unificazione dei tre predicati, è costituito cioè quel vincolo associativo fra essi per cui, dato l'uno, prontamente ricorrono gli altri.

Ma nell'atto stesso che un termine richiama l'altro, noi sentiamo che l'uno *non è* l'altro: solo a questa condizione noi manteniamo fra essi la distinzione temporale, e solo a questa condizione la causalità: solo a condizione, cioè, che possa stabilirsi fra *dilatabile* ed *elastico*, fra *elastico* e *motore* una contraddizione non totale, ma parziale, ossia una contraddizione escludente alcun elemento dell'esperienza del primo termine in presenza di alcun elemento dell'esperienza del secondo termine, e così fra il secondo e il terzo: quella contraddizione appunto che spiega, fra le diverse esperienze normalmente succedentisi, il *nuovo*.

Esaminando adunque la natura del sillogismo ipotetico noi vedemmo che la ragion sufficiente *perchè una verità abbia luogo* non esiste se non quando è causa, se non quando cioè risponde ai caratteri e alle esigenze della *causalità*.

Il *nuovo* dell'effetto anzichè essere fondamento

di critica contro la causalità, ne è essenziale elemento. Ed è l'elemento per cui la *causalità* si connette colla funzione logica contraddittoria.

Di più, il carattere psicologico e gnoseologico, che la causalità riveste, non infirma, ma stabilisce la natura di essa.

A qual punto si estenda la legittimità e l'impero di tale carattere psicologico e gnoseologico, vedremo trattando della ragion sufficiente *perchè un fatto avvenga*.

CAPITOLO IV.

Il principio di ragion sufficiente e la causalità dei fatti.

§ 1° *Leibnitz e Kant.*

Se ancora insoluta rimane la questione intorno alla natura della causalità, quale risultò dal conflitto fra il razionalismo e l'empirismo, una profonda mutazione di orientamento avvenne dopo che lo Schopenhauer ordì la sua tesi sulla trama della *Critica* kantiana.

L'importanza di questa tesi ci apparisce più evidente quando noi la poniamo a riscontro colla concezione che ebbe Leibnitz intorno all'ufficio della ragion sufficiente nel prodursi dell'esperienza.

Per Leibnitz, come nota il Wundt (1), soggiaciono alla ragion sufficiente soltanto le idee non ancora ordinate e distinte logicamente che costituiscono la immediata esperienza. Soltanto per mezzo di questa esperienza può esserci dato il legame fra *ragione* e *conseguenza* (Grund und Folge); e questo legame non come necessario ci è dato, ma soltanto come *sufficiente*. Il che vuol dire che la necessità, secondo lo spirito della filosofia di Leibnitz e secondo il suo modo di concepire il rapporto fra ciò che *può essere* e ciò che *non può non essere*, non risulta se non quando possa essere formulato il giudizio di contraddizione.

Se necessarii però non divengono i dati fra

(1) *Logik*, I, pag 511.

cui il legame si costituisce, nè ciascun singolo legame assume valore di necessità, è necessaria per Leibnitz, come principio della conoscenza, la legge generale secondo la quale una sufficiente ragione bisogna ricercar sempre di ogni dato che l'esperienza presenti.

Come si accorda la necessità della legge generale colla non-necessità dei legami particolari che secondo quella si costituiscono? In altri termini: Con qual diritto e su qual fondamento noi possiamo stabilire che di ogni dato sempre sussista una ragion sufficiente?

Fu questa la domanda, donde il problema della causalità trasse un nuovo orientamento.

Il Wolff, scolasticamente attenendosi al reciproco ufficio che dalla dottrina leibniziana risulta fra la ragion sufficiente e la contraddizione, spiega così: « Se vi fosse qualche cosa senza ragion sufficiente, il nulla sarebbe ragione di qualche cosa, il che è contraddittorio » (1).

Il circolo vizioso è evidente: il Wundt ha ragione di farlo notare. Ma i circoli viziosi sono spesso assai significativi. E questo del Wolff significava che occorreva decidersi a ricercare la natura della ragion sufficiente anteriormente alla formazione dei rapporti logici; significava ancora che la posizione assunta da Leibnitz, limitando il campo della ragion sufficiente alle idee ancora confuse (*verworrene Vorstellungen*) ossia non ancora costrutte logicamente, giustificava intanto pienamente che egli l'avesse limitato alle verità empiriche, ed era la più opportuna che storica-

(1) *Ontologia*, § 70. V. Wundt, l. c.

mente potesse pensarsi; il Wolff credette di fare il passo definitivo della sistemazione chiudendo il circolo: ma il circolo era problema, e miglior cosa, tornando a Leibnitz e trascurando il Wolff, fu ricercarne criticamente la soluzione.

Fu allora che il problema della causalità entrò in una nuova fase.

L'illazione dogmatica fra la *ratio* e la *causa* non bastava più dacchè l'empirismo aveva mostrato che il legame fra la ragione e la conseguenza non poteva in niun modo identificarsi con alcuni dei fatti fondamentali dello spirito umano, nonchè con una sicura esperienza obbiettiva; che quantunque noi poniamo tra i fatti una *connessione necessaria,* questa non può essere spiegata da alcuna impressione data, che deve essere quindi richiamata ad una semplice *congiunzione* o *contiguità*, e che solo la ripetizione di questa può averci condotto alla credenza nella *connessione.*

L'analisi psicologica era riuscita per tal modo allo scetticismo.

La questione si riapre quando Kant, abbandonando la costruzione psicologica, imprende la costruzione critica. Nella costruzione critica quella *connessione necessaria* che il Hume aveva riguardato soltanto dal punto di vista della sua inesplicabilità obbiettiva, diventa un possesso sicuro e inusurpabile. L'atteggiamento critico è quello di chi dicesse: « La *connessione necessaria* non risponde a nessuna reale *impressione* (Hume) proveniente dal mondo esterno? Sia pure. — Ma intanto c'è. — È una base di costruzione. »

Da questo punto il criterio di Leibnitz, secondo il quale, non per il vincolo causale noi po-

niamo le cose in congiunzione di ragion sufficiente, ma invece noi poniamo le cose dell'esperienza in vincolo causale in quanto le congiungiamo secondo la ragion sufficiente, diventa preziosissimo.

Il porre i fenomeni in congiunzione necessaria, che era ancora dogmatico in Leibnitz, diventa per Kant un'*analogia dell'esperienza*, anzi il principio fondamentale a cui si coordinano le tre *analogie* rispondenti alle categorie di relazione: « L'esperienza è possibile soltanto col rappresentarci i fenomeni in una congiunzione necessaria » (1).

E, subordinatamente a questo principio generale delle *analogie*, è espressa la connessione causale come seconda fra le analogie medesime: « Tutti i cambiamenti avvengono secondo la legge della concessione della causa e dell'effetto » (der Ursache und Wirkung) (2).

Ora l'affermazione di questa connessione è la stessa affermazione di Leibnitz, spoglia del dogmatismo. Ma dalla esclusione di tale dogmatismo

---

(1) Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. » Così nell'edizione del 1787. Nella prima invece era detto: « Alle Erscheinungen stehen, ihrem Dasein nach, *a priori* unter Regeln der Bestimmung ihres verhältnisses unter einander in einer Zeit » Elementarlehre, II Th. I Abth. II Buch. II Hauptstück. Ed. Kerbach, pagina 170.

(2) Così si esprime Kant nella edizione del 1787, nella quale detta analogia è chiamata « Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität. » Nella 1ª edizione sotto il nome di « Grundsatz der Erzeugung, » l'espressione, come è noto, è la seguente: « Tuttociò che avviene (comincia ad essere) presuppone qualche altra cosa, a cui esso tien dietro secondo una regola. » (Ed. Kerbach, pag. 180.)

risultano poste le basi non dello scetticismo intorno alla causalità, bensì di una nuova ricerca psicologica (che altri farà) diretta a più felice esito, perchè da miglior punto di partenza iniziata.

Infatti la suddetta analogia dell'esperienza è bensì coordinata alla *successione;* ma alla *successione*, da sola, non si affida il compito di spiegare la *causalità;* non si fa una riduzione della *causalità* alla *successione;* bensì una *deduzione*. Il che portò questo vantaggio: che l'indagine filosofica non ebbe più a sforzarsi di fare scaturire le proprietà della causalità dalla successione; il problema di spiegare come ciò che è semplicemente un *prius* possa avere un'*efficienza necessaria* sopra ciò che è semplicemente un *posterius*, fu per un momento lasciato a parte, giacchè Kant insegnava che la *successione* non era la fonte della *causalità*, ma bensì lo *schema* di essa; ossia che la *causalità* stava a sè come categoria, e che se poi noi volevamo sotto di essa sussumere gli oggetti dell'esperienza, bisognava che la categoria sviluppasse da sè ciò che è sperimentabile ossia rappresentabile.

Innegabilmente il porre la causalità in tal modo, come categoria, era un gran passo: si usciva per essa contemporaneamente dal dogmatismo che, facendo coincidere il pensiero e l'essere, identificava la *ratio* colla *causa*, dall'empirismo che colla semplice identificazione della *causa* colla *successione* credeva aver detto tutto senza mostrare in qual modo nel concetto di causa erano elementi che nella successione mancavano, dallo scetticismo che dalla riduzione della causalità a successione concludeva l'inesplicabilità o l'insussistenza obbiettiva della causalità.

Ma il vantaggio consisteva nell'aver posto in miglior modo, non nell'aver risolto il problema.

La ricerca psicologica doveva presto incominciare: e nelle asserzioni di Kant era accennata la direzione del nuovo cammino.

Infatti egli, ponendo la successione come schema della causalità, teneva presente la successività delle nostre rappresentazioni nella coscienza; e aggiungeva poi che non tutte le successioni possono ridursi ad una *sintesi obbiettiva*, ma soltanto quelle che, per mezzo della *causa*, riuscivano a fissare rapporti di tempo. Il nesso causale non derivava dunque, secondo Kant, nè dal noumeno, nè dai fenomeni, ma da una condizione affatto subbiettiva, dalla necessità del rapporto causale.

§ 2° *Schopenhauer.*

Lo Schopenhauer riprendeva la questione dal punto antecedente, ossia dalla *congiunzione necessaria* fra le nostre rappresentazioni, e in questa identificava il principio di ragion sufficiente, il *Satz von Grund.*

Egli però faceva qui, in confronto a Kant, una prudente riserva, che doveva riuscire ad una più audace affermazione. Egli cominciava infatti col contestare a Kant il diritto di inferire da questo legame la legge obbiettiva della causalità, e dalla legge della causalità la *cosa in sè*. Il principio di ragion sufficiente era per lo Schopenhauer soltanto « forma delle rappresentazioni, cioè la regolare congiunzione di una rappresentazione con un'altra, ma non la congiunzione della serie

complessiva, finita o infinita, delle rappresentazioni, con qualche cosa che non fosse rappresentazione, e non potesse quindi essere rappresentato (1). » E alla *Critica* di Kant (della quale egli voleva essere il più fedele continuatore, innalzando l'edificio di quella metafisica di cui Kant aveva designato le condizioni ed i limiti) muove l'appunto, specialmente riferito alla seconda edizione, di non mantenersi fedele alla subbiettività della connessione causale, in quel punto precipuo dove l'inferenza causale dovrebbe concludere dalla sensazione alla esistenza del mondo esterno (2).

(1) Welt als Wille und Vorstellung, I, pag. 146 (Ed. Grisebach, Lipsia). V. *Oscar Damm*. Schopenhauers Ethik in Verhältuiss zu seiner Erkenntisslehre und Metaphysik. Annaberg, 1898, pag. 8.

(2) « Kant fonda, » dice Schopenhauer, « il presupposto della cosa in sè, quantunque sotto diverse forme occultato, sopra una inferenza secondo la legge causale, cioè che l'intuizione empirica, e più esattamente la sensazione nei nostri organi dei sensi, dai quali essa proviene, debba avere una causa esterna. Ora la legge della causalità è da noi conosciuta *a priori* nella sua propria ed esatta rivelazione, perciò è una funzione del nostro intelletto e quindi d'origine subbiettiva; di più la sensazione medesima, alla quale noi qui applichiamo la legge causale, è innegabilmente subbiettiva; e, per di più, lo spazio, nel quale noi per mezzo dell'applicazione medesima collochiamo come oggetto la causa della sensazione, è dato *a priori*, e perciò è una forma subbiettiva dell'intelletto. Per conseguenza, ogni intuizione empirica riposa intieramente sopra un fondamento subbiettivo come un semplice accidente che avviene in noi; nulla di diverso da essa e da essa indipendente può addursi come cosa in sè; ..... all'essere in sè noi possiamo giungere per una via affatto diversa, da me intrapresa, ricavandolo della coscienza, la quale ci rivela la volontà come l'*in sè* della nostra propria parvenza. » (*Schopenhauer*, Kritik der Kantischen philosophie. Ed. Grisebach, pag. 557; vedi *Oscar Damm*. l. c.)

Quindi è che lo Schopenhauer dopo aver distinto il *Satz von Grund* nei suoi quattro aspetti: *principium essendi*, *fiendi*, *agendi* e *cognoscendi*, riduce il *principium fiendi* non ad un rapporto tra fatti ma fra stati di coscienza, di cui l'uno suppone l'altro (sensazioni e rappresentazioni); il *principium cognoscendi*, al collegamento dei giudizi fra loro, o delle intuizioni empiriche; aggiungendo però in questo caso un'altra maniera di collegamento che è quella che egli chiama *metalogica*, rivelantesi nei principii di identità, contraddizione, terzo escluso e ragion sufficiente. Neppure il *principium essendi* tocca la natura vera della causalità, quale noi l'intendiamo; perchè non è altro che il *principium individuationis*, ossia il risultato di quel mutuo rapporto fra gli esseri, nel quale li pongono le forme *soggettive* dell'intuizione, *spazio* e *tempo*; il *principium individuationis* determina l'Io nel suo carattere fenomenico, sia come organismo, sia come intelletto. Ma la natura vera della causalità è per lo Schopenhauer la *motivazione*.

Essa si rivela attraverso i fenomeni come *Ursache* (causa propriamente detta), *Reiz* (eccitazione) e *Motiv* (motivo).

La *Ursache* in cui si uguagliano, secondo il principio di Newton, l'azione e la reazione, vige nel mondo inorganico; per farla apparire come obbiettivazione della volontà lo Schopenhauer ha bisogno di interpretare i fenomeni meccanici con illazioni psicologiche, insistendo sui concetti di *tendenza*, di *sforzo*, di *scelta*, ecc., che si attribuiscono alle cose. E ciò si accentua poi ancor più quando egli passa all'*eccitazione*, nella quale non

è più uguale l'azione alla reazione, ma si fa, per lui, più evidente l'obbiettivazione dall'interno all'esterno del *principium agendi*; egli vede la pianta rampicante *cercare* un appoggio, e non dubita che in questa antropomorfica coordinazione del fatto antecedente al fatto posteriore (entrambi però già noti) si asconda una fondamentale illusione.

Finalmente l'obbiettivazione della volontà raggiunge il suo grado supremo nel mondo animale ove diventa *motivazione* vera e propria. E il modo di questo diventare consiste essenzialmente nella proprietà, che lo Schopenhauer affida alla volontà, di sviluppare da sè la rappresentazione dell'organismo e l'intelligenza (1).

L'intelligenza si produce adunque, secondo Schopenhauer, come nota il Ribot, perchè la volontà vuol vivere, e perchè la vita molto complessa ha bisogno di una luce per illuminarla.

Ma col meccanismo dell'intelligenza sorge d'un tratto, il *mondo come rappresentazione* con tutte le sue forme, soggetto ed oggetto, tempo, spazio, causalità, pluralità. Il mondo ha ora due aspetti; fino a qui era pura volontà; ora è nel medesimo tempo rappresentazione, oggetto del soggetto conoscente. La volontà è passata dalle tenebre alla luce (2).

---

(1) « Der Intellekt ist das secundäre Phänomen, der Organismus das Primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysich; der Intellekt ist, wie seine Objekte, blosse Erscheinung; Ding an sich allein ist der Wille ». *Welt als Wille und Vorstellung*, ediz. cit, pag. 233.

(2) V. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer*, pag. 77; Paris, Alcan, 1893.

§ 3° *Questioni desunte dalla nuova critica della causalità.*

Della metafisica, quasi mitica, a cui riusciva lo Schopenhauer, non dobbiamo dolerci oggi, dappoichè colle critiche che essa naturalmente doveva suscitare veniva indirizzata l'indagine filosofica a ricercare la natura della causa psicologicamente, non più soltanto coll'intento di ridurre la semplice *successione* ad assumere i caratteri proprii della causalità, ma coll'intento di fondare il concetto della causalità sopra quanto di più intimo e di più profondo può l'uomo rivelare a sè stesso fra i misteri della propria psiche: ossia sopra la coscienza dell'attività spontanea di questa.

Senonchè mentre, anteriormente, parlandosi di attività spontanea della psiche si intendeva soltanto ciò che si rivelava nell'atto proprio della volontà deliberatrice, la filosofia contemporanea cominciò a proporsi nuove domande la cui risposta non ha forse ancora assunto, ma può assumere domani, una grandissima efficacia innovatrice. Ossia:

1° Quando parlasi di identificare la causalità coll'attività spontanea della psiche, o attività volontaria, è permesso attribuire detta attività ai fatti singoli della psiche, anzichè alla psiche in sè, considerata come unità sostanziale?

2° È permesso intendere l'*attività* come un *divenire*, che come attività apparisca quando è pensato in rapporto al *principium individuationis*, ma che ci sia lecito inferire anche al di là di questo principio?

3° Il *principium individuationis* è necessario in genere? o è necessario in questa o in quella forma realmente assunta o da assumersi?

4° Se la causalità si riduce all'attività volontaria, questa si esprime anche nella conseguenza di un giudizio di conclusione da un giudizio di premessa? E in tal caso a che si riduce la necessità delle leggi logiche?

Io mi guardo bene dal dire che queste domande abbiano per unica fonte il pensiero di Schopenhauer posto innanzi alla critica favorevole o avversa.

Ripeto soltanto ciò che affermavo in principio, che il grande benefizio della *Critica* di Kant nella storia di questo problema fu di avere sviato l'indagine psicologica che si era esaurita dando del capo nello scetticismo o nell'idealismo estremo di Berkeley, di averle dato un istante di sosta, durante il quale però era indicato il cammino di nuove psicologiche investigazioni.

§ 4° *L'attività volontaria e i fatti singoli della conoscenza.*

Alla prima delle domande sopra enumerate, dava adito la critica kantiana che nell'*unità appercettiva* condizionante la connessione causale, come qualsiasi altra connessione, non intendeva già indicare una qualsiasi unità sostanziale che producesse il fatto conoscitivo e alla quale questo dovesse essere ricondotto, ma esprimeva invece con essa null'altro che la sintesi fondamentale, la cui ragione non oltrepassava la realtà di un *fatto*, cioè del fatto esprimentesi coll'*Ich denke*. Ora è pro-

prio imperdonabile licenza intendere l'unità dell'*Ich denke* come l'unità di ogni singolo altro fatto conoscitivo, il quale, d'altra parte, quando sia sottoposto alla riflessione, apparisce come sintesi?

Questo passaggio doveva diventare tanto più naturale dopo il principio dell'Herbart: « Keine Substantialität ohne Causalität », e più ancora dopochè la dottrina dell'Herbart ebbe servito come di tratto d'unione tra la metafisica germanica e il positivismo inglese e francese.

L'unico filosofo però (lo dico in piena ed alta coscienza) che abbia dato una dottrina in questo punto soddisfacente ad un tempo alle questioni appositamente lasciate insolute dall'empirismo di Francia ed Inghilterra, e a quelle che ancora si contenevano nell'herbartismo, è l'Ardigò. Infatti, chi ben consideri quell'opera inesauribilmente feconda che è la *Formazione naturale nel fatto del sistema solare* riscontrerà certamente che, mentre l'Herbart diceva che « il concetto di causa non contiene nessuna determinazione temporale », l'Ardigò subordina tanto la causalità quanto la determinazione temporale al fatto della *distinzione*, anteriormente al quale non sussiste che l'indistinto, non assoluto però, ma relativo; il quale *indistinto* è ben più appagante (quantunque affine ad esso) che lo *Zusammensein* dell'essere reale immutabile, la cui permanenza l'Herbart contrappone alla vicenda delle mutazioni; giacchè il primo è dato dall'esperienza in cui l'indistinto sussiste come l'antecedente del distinto, mentre il secondo non è, rispetto all'esperienza, che un *correlato*, metafisicamente posto come reale. E, di più, mentre l'empirismo inglese, seguìto in ciò dal positivismo

francese, pone il vincolo causale fra due *fatti*, interpretandolo come successione, lasciando insoluta la questione del perchè della separazione fra il fatto-causa e il fatto-effetto, l'Ardigò ricava l'uno e l'altro dall'indistinto precedente in cui si *riconoscono*.

§ 5° *Il* principium individuationis *e l'infinito del divenire.*

Alla seconda domanda un notevole fondamento poteva ricavarsi dallo studio critico della dottrina di Hegel, compiuta da chi non si preoccupasse di esserne fedele seguace, ma solo intendesse trarre, anche opponendosi, il maggior profitto possibile. E si comincia infatti a pensare che non antecedente a quella determinazione reciproca di spazio e tempo fra la rappresentazione, nella quale lo Schopenhauer fa consistere il *principium individuationis*, ma coincidente con questo è il fatto della causalità; il che porta a riconoscere che veramente, come pensava l'Hegel, causa ed effetto coincidano, perchè solo nell'individuazione (che è, positivamente, la distinzione dell'Ardigò) essi possono essere designati. Senonchè, mentre l'Hegel limitava la distinzione fra *causa* ed *effetto* alle finite parvenze, e ne induceva l'identità assoluta come ontologica base, è possibile non solo, ma anche positivamente doveroso pensare che altrettanto infinita, quanto infinita è, secondo l'Hegel, la serie di causa ed effetto, sia la serie delle individuazioni, in modo da vietarci di giungere col pensiero a ciò che l'esperienza non permette, ossia alla cessazione del divenire nell'assoluta identità.

Così rimane positivamente fondato il concetto del *divenire*, poichè per giungere ad esso noi non abbiamo bisogno di aggiunger nulla all'esperienza, non abbiamo cioè che ad osservare il dovere di attenerci ad essa. Il concetto del *divenire* è positivo perchè relativo al concetto dell'*infinito*; e questo è un semplice predicato: predicato positivo perchè negativo rispetto ad ogni aggiunta arbitraria che voglia farsi all'esperienza. Chi nega non aggiunge.

§ 6° *La necessità delle individuazioni singole.*

Alla terza domanda è in parte implicita la risposta in quanto or ora dicemmo rispetto alla dottrina dell'Hegel. Giacchè, se alla serie delle individuazioni, coincidente colla serie causale, dovesse rispondere, come realtà a parvenza, l'identità assoluta, tutto potrebbe e dovrebbe intendersi determinato *a priori*, come Hegel, infatti, ripetutamente afferma.

Ma, negata questa identità ontologica, la necessità del *principium individuationis* in sè sarebbe necessità totale o generica; il che si risolverebbe in una *contradictio in adiecto*, poichè la necessità non può essere che fra due dati singoli e distinti, per quanto sintetici.

La necessità, poi, di ogni singola forma d'individuazione dovrebbe intendersi in uno di questi due modi: O si suppone nella realtà una distinzione di forme a cui l'individuazione conoscitiva deve corrispondere, e in tal caso è altrettanto arbitrario presupporre nella realtà la distinzione, quanto la identità hegeliana; o si con-

cepisce il *principium individuationis* come esauriente il concetto del prodursi dei fatti (senza separazione del prodursi conoscitivo dal prodursi, o *fieri*, reale e intendendo il primo alla stregua del concetto della *totalità dell'esperienza*) e allora in questa sola noi dobbiamo cercare delle regolarità o ritmicità adatte alle previsioni, non la necessità efficiente.

E qui aggiungiamo che l'indirizzo indicato, come sopra dicemmo, da Kant e seguito da Schopenhauer, non ha altro bisogno che di una correzione, per cui invece di porre nella *volontà*, universalmente intesa, il principio di ogni sviluppo reale, si riponga nell'unità del fatto conoscitivo e cosmologico la ragione di un altro fatto, ossia che invece di *ricavare* la cosmologia, come Schopenhauer voleva, dalla *soggettività* del Wille, si limiti ad ogni singolo momento di individuazione la realtà soggettiva ed oggettiva ad un tempo.

Il che è positivo: perchè *ricavare* o *sviluppare* dalla volontà il mondo, anche solo come rappresentazione, è arbitrario certamente; laddove la concezione del *fatto*, in cui siano indistinti ancora l'elemento gnoseologico e l'elemento cosmologico, risponde intanto ad uno stato reale delle coscienze; risponderà poi ad ogni sistemazione sicura che possa farsi dell'esperienza scientifica, senza urto fra i fatti cosmologici e i più sicuri fra i fatti psicologici.

§ 7° *La causalità fra i giudizi.*

Alla quarta domanda risponde la massima parte del presente libro; ma tale risposta si coordina colla precedente, perchè il giudizio come atto, e quindi come fatto gnoseologico, è un atto di volontà; ora se noi supponiamo una volontà vuota e sovrana a cui si offrano dei contenuti giudicativi, certamente troveremmo difficile intendere i rapporti tra questi ultimi quando son divenuti dati logici; ma se la volontà noi facciamo consistere nei *fatti* che si immaginano dipenderne, allora ciascuno di questi avvera un ordine per la sola ragione, che, senza di esso, non quello ma altro ordine sarebbe, giacchè di fatti l'ordine si va costituendo. E perciò è naturale che esista un ordine conoscitivo, ossia una ritmicità dell'esperienza.

Ma questa ritmicità dell'esperienza si presenta come *necessità*. E la necessità noi abbiamo veduto non essere altro che il rapporto fra i dati, secondo il principio di contraddizione. Questo esplica la natura della *negazione*. La natura della negazione non è tale, come vedemmo, da impedirci di considerare la ragion sufficiente come una vera causalità. Ma poichè causalità non si può interporre fra le cose come tali, poichè, interposta fra giudizi, è la medesima che intercorre tra i fatti, a noi resta ora da considerare in qual modo a causalità si riduca la ragion sufficiente *perchè un fatto avvenga*. A tal uopo, intendiamoci con un esempio intorno al valore del concetto di fatto.

---

§ 8° *Esempio sulla nozione del fatto* (1).

Se noi lasciamo cadere il piombino appeso a un filo bagnato di liquido colorante lungo una parete, la nostra percezione è duplice, o almeno noi possiamo avere successivamente due percezioni: la caduta del piombino, e la linea colorata tracciata sulla parete; la caduta è per noi un *fatto*, la linea è una *cosa*.

Tale distinzione non è però corrispondente che a un momento dato della nostra osservazione, per quanto questo momento affidi al linguaggio i proprii risultati. Se io fermo la mia attenzione sulla linea disegnata e distinguo la perpendicolarità di essa dal suo colore, distinguo cioè *linea perpendicolare* da *linea nera*, o l'una o l'altra io dovrò pensare come fondamentale, ossia io dovrò dire che la *linea perpendicolare è nera*, oppure che la *linea nera è perpendicolare*. Questi due giudizi io posso talora indifferentemente scambiare, talora invece mi è necessario o assumer l'uno, o assumer l'altro. Quando mi è ciò necessario, o in altri termini, quando avviene che io debba un dato attributo unificare col soggetto, lasciando l'altro fuori, come predicato sintetico?

Supponiamo che Tizio abbia detto: « Questa linea nera è perpendicolare, » e che Caio obbietti: « Di' piuttosto che questa linea perpendicolare è nera. » In qual caso, per qual ragione,

(1) Questo è argomento gravissimo. Intendo esplicarlo ampiamente in un lavoro che medito da varii anni intorno alla *Nozione del fatto*. Per ora, poichè è indispensabile, supplisco con un esempio.

sotto qual criterio Caio avrà avuto bisogno di formulare così la sua obbiezione?

Evidentemente per affermare che la perpendicolarità è un dato indissolubile o primordiale della linea di cui si parla, a cui si aggiunge poi la *nerezza*, come dato che è, ma potrebbe non essere; ossia sotto il criterio dell'*accidentalità* della nerezza, in contrapposto alla *essenzialità* della perpendicolarità. Il valore dell'obbiezione di Caio si risolve in questi termini: « La linea intanto è perpendicolare: *avviene* poi che sia nera. » Ecco dunque disciolto il dato *linea* in due, di cui l'uno *come fatto* è messo a parte, l'altro resta.

Ma poniamo che, in seguito a questa astrazione della nerezza, la discussione su ciò che si è fatto col piombino, avvenga, per esempio, fra due ciechi ammaestrati a riconoscere col tatto la sovrapposizione del colore alla parete, e che l'uno misurando con prove tattili l'ugual distanza di alcuni punti colorati, presi a diversa altezza, da opposte pareti, dica: « Questa perpendicolare è linea. » Se noi supponiamo che, in entrambi i ciechi, la perpendicolarità risulti da essere diversi punti collocati a ugual distanza da piani opposti, un altro potrà obbiettare: « Di' piuttosto che questa linea è perpendicolare; » volendo con ciò significare che anche l'essere perpendicolare è un fatto che s'aggiunge all'esser linea, ossia all'essere continua la serie dei punti: ossia che anche la perpendicolarità è accidente.

Fatta adunque astrazione anche da questa, l'uno potrà dire analogamente: « Questa linea è serie di segni. » E l'altro obbiettare: « Di' piuttosto che questa serie di segni è linea, » volendo con

ciò significare che la continuità costituente la linea è accidentalità.

Sul giudizio poi « questa serie di segni è linea » si potrà analogamente dire « questa è serie di segni. » Ora, che cosa si dovrà intendere per contenuto del soggetto *questa* dopo che noi, come predicato sintetico, ossia fatto, ossia accidentalità, abbiamo eliminato successivamente le idee di *nerezza*, di *perpendicolarità*, di *linea*, di *segni?* Evidentemente dovremo assumere un concetto analogo ad *urti* (di oggetto colorante contro la parete).

Ma la serie di urti è precisamente la caduta che abbiamo prima classificato come *fatto* e non *cosa*.

Ora a me sembra evidente che la differenza fra il concetto di fatto, che io avevo avuto prima della *caduta*, e quello che ho ora dal concetto *serie di urti*, interceda quest'unica differenza che nel primo caso il concetto era astratto, nel secondo concreto; ossia che mentre prima io astraevo dal dato sensibile per esprimere semplicemente e sinteticamente una serie di fatti interni, nel secondo caso complessamente e analiticamente io esprimo una serie di fatti interni insieme ai corrispondenti obbiettivi, ossia esterni.

Si può obbiettare che se *urti* risponde a *segni* obbiettivi, essi non sono che nomi di fatti attribuiti a *cose*. Ora tutt'al più si tratterà di porre un altro termine di riduzione fra *segni* e *urti*; ma, anche senza ciò, quando nel concetto di *urti* non si elidano le proprietà delle cose che urtano, noi avremo in essi altrettanti *fatti*, e *fatti concreti*.

Si può obbiettare ancora che dicendo *serie di urti*, io nomino cose e fatti nel tempo stesso, in quanto che nel concetto di *serie* io includo una coesistenza o reale o immaginata, ossia una proiezione nello spazio; ora ciò viene a conferma della nostra tesi, che, partendo dalla reciprocità della cosa e del fatto, partendo cioè dall'ammettere che ogni cosa è un fatto, ed ogni fatto una cosa, stabilisce non tutti e due questi termini, ma uno solo di essi, il *fatto*, come ultimo obbietto della ricerca e della discussione scientifica.

Ciò, del resto, risulta evidente alla più elementare riflessione; giacchè la *cosa* non è oggetto di scienza, quando si mantenga semplicemente come tale. La cosa, come cosa, è semplicemente sensibile e percettiva; la cosa, come *fatto* soltanto, diviene oggetto di scienza. Le scienze stesse di classificazione dispongono gli oggetti secondo i caratteri in cui essi si risolvono; ora il costituirsi degli oggetti per sintesi di questi caratteri è di per sè un fatto; fatti poi sono questi caratteri stessi.

§ 9° *Il fatto come rapporto.*

I fatti si costituiscono da *rapporti* e si ordinano per *rapporti*. L'analisi del concetto di *rapporto* esaurisce l'analisi del concetto di *fatto*.

Un rapporto si concepisce generalmente come legame intercedente fra due cose, sia questo legame reale, sia esso puramente mentale.

Il miglior atteggiamento mentale per l'esplicazione di questo concetto è però quello che Kant dice esser proprio della sua *Critica*: ossia quello del *realismo empirico*, accordantesi per il grande

filosofo di Könisberg coll'idealismo trascendentale, ma nettamente distinto dal realismo trascendentale con cui si afferma l'esistenza obbiettiva del reale.

Salvochè il realismo empirico abbraccia l'essere ad un tempo che il conoscere, senza confine alcuno, senza bisogno di nessun concetto-limite (Grenzbegriff): abbraccia l'essere in quanto esso si risolve nel fatto reale del conoscere.

Da questo punto di vista, il rapporto non apparisce come legame fra due fatti, ma come un terzo fatto in cui i due primi si considerano come distinti.

Consideriamo, per esempio, un rapporto di spazio: La statua è nella piazza.

Io posso avere tre percezioni, tre fatti della conoscenza: *la statua, la piazza, piazza e statua* insieme. Ora il rapporto non è un qualche cosa di reale, o un qualche cosa di ideale che interceda tra piazza e statua; è realmente la piazza e la statua insieme: e quando io dico: statua *nella* piazza, colla preposizione *nella* non segnalo un'idea a sè propria delle menti; bensì in essa io esprimo il fatto complesso di cui *statua* e *piazza* sono esplicazioni: tanto è vero che io posso trasformare la preposizione *nella* in un sostantivo; dicendo, per esempio, *contenenza*, e a questa parola *contenenza* risponde una rappresentazione concreta, non come suo semplice simbolo, ma come sua traduzione nel linguaggio.

Allo stesso modo avendo io un rapporto di successione: per esempio « il lampo *dopo* il tuono, » la parola *dopo* esprime il fatto psicologico per cui lampo e tuono avvengono come un tutt'uno

nella mia mente, colla minore intensità di *tuono*, colla intercedenza di altri fatti eterogenei dopo di esso, colla maggiore intensità di *lampo*.

E così per la *somiglianza*. Se io dico « immagine simile alla persona », io indico colla parola *simile* il fatto concreto della rappresentazione *immagine* sostituita alla rappresentazione *persona:* non dico già il fatto della *sostituzione*, dico il fatto della *rappresentazione sostituita;* ossia il fatto della rappresentazione dell'immagine e di quella della persona insieme congiunti in un tutto unico.

Ora il rapporto psicologico di somiglianza è il più adatto ad una esplicazione approfondita della sintesi dei dati in cui consiste qualsiasi *fatto* di rapporto: anche quando questo sia di coesistenza o di successione.

Infatti, nella rappresentazione, obbiettivamente considerata, due dati somiglianti sono tali in quanto coesistono e la loro più o meno perfetta coesistenza è la loro più o meno perfetta somiglianza, mentre, per altra parte, per produrre la somiglianza conviene che questi dati coesistano come successivi. La coesistenza di dati successivamente appresi è la somiglianza.

In secondo luogo, perchè due dati risultino somiglianti, conviene che siano psicologicamente distinti, e la distinzione non si fa che colla successione; ma che d'altronde attingano, per così dire, alla stessa fonte organica l'alimento rappresentativo: ossia coesistano nei centri stessi.

Per mezzo del rapporto di somiglianza si spiega il principale dei rapporti metafisici, quello

cioè della sostanza e del modo. Su questo giova al nostro argomento fissar bene l'attenzione.

È ben chiaro come nulla di intrinseco abbiano i dati stessi che li faccia classificare come dati sostanziali o come dati modali. La ragione adunque della sintesi sostanziale è estranea ai primi come estranea ai secondi; anzi estranea agli uni e agli altri è la ragione di qualsiasi loro sintesi. Ma d'altra parte è evidente che, se nell'οὐσία aristotelica, si raccolgono certi dati per sintesi, questa sintesi deve già preesistere; che il criterio col quale la sintesi riflessa si opera, è il tutto sintetico col quale nell'attività psichica si presentarono i dati della sensazione.

Per modo che se la sintesi è estranea ai dati, per sè stessi, mentalmente considerati dopo l'analisi loro, essi si riuniscono però a preferenza in queste sintesi piuttosto che in quelle altre, perchè alle une piuttosto che alle altre primordialmente appartenevano.

Ma la ragione umana può *trasporre* i dati; i dati trasponibili sono i dati modali, soltanto perchè trasponendo, invece di quelli, altri dati, si avrebbe bensì una sintesi, ma non più rispondente ad alcuna delle unità rappresentative per entro alle quali essi presero posto ed ufficio nella dinamica cerebrale.

La trasponibilità stessa segue però certe norme; ossia, date due unità primordiali rappresentative, si traspongono dall'una all'altra i dati se le unità stesse si succedettero per tal modo che potessero venire a prendere coesistenza nel nostro organismo cerebrale.

E quando io dico: *prendere coesistenza*, non

intendo aggiungere alcunchè di *stabile* alla dinamica mentale, ma esprimere semplicemente la concordanza di azione dinamica nel cervello, il che è nello stesso tempo concordanza di azione dei centri sui prodotti mentali, dei prodotti mentali sui centri stessi.

Poichè sulla somiglianza è fondato il rapporto di subordinazione, essenziale nella logica, esso può bensì perdurare nella sua forma presente senza però che la subordinazione implichi un fatto psicologico nuovo, ossia dinoti un valore speciale del concetto. Lo stesso *spostamento categoriale* in cui consiste l'allargamento progressivo dell'orizzonte scientifico, dal punto di vista meramente espositivo, e che secondo il Wenn e il nostro Nagy concilierebbe la *subordinazione* colla *sussunzione*, dimostra come qualsiasi sistema di subordinazioni logiche si risolve in una coordinazione associativa; salvo il valore speciale che per convenzione di linguaggio si affida a certi dati di questa coordinazione, piuttosto che ad altri. Ciò rientra nell'esplicazione del fatto del concetto; ed io credo col Romanes, che esso non differisca dal semplice percetto e dal ricetto, se non « per la classificazione e denominazione di altri concetti o di loro integrazioni ideali »; il che è quanto dire che il valore logico del concetto dipende dall'uso logico che lo fa essere quello che è, non da natura genetica.

Inteso così il rapporto, esso è un nuovo fatto mentale rispondente al risveglio del fatto mentale precedente all'una e altra rappresentazione tra cui s'afferma il rapporto stesso. Ma anche le due rappresentazioni che si pongono come *termini*

del rapporto, sono altri fatti costituiti per altre sintesi, e così all'*infinito*.

§ 10° *L'infinito come predicato del fatto.*

L'infinito inteso come *predicato*, non come *realtà*, è il concetto generatore della più esatta intuizione della natura, di quella cioè che la concepisce come un *ordine di fatti*.

Giacchè è un nostro vizio mentale da cui ci incombe l'obbligo di liberarci, quello di concepire il *fatto* o il *rapporto* come alcunchè di astratto.

Il *fatto* è l'unico reale filosofico.

Per non cadere però in idealismi, conviene che colla scorta del concetto d'infinito (concetto positivo, perchè la sensazione risulta scientificamente infinitesima) si attribuiscano al concetto stesso di fatto quelle determinazioni che, senza alcuna ragione legittima, si attribuirono fin qui soltanto alla cosa.

In ultima analisi, la cosa non è che il *fatto avvenuto;* mentre ora si limita il nome di fatto al *fatto che avviene.* Ogni ragione di non attribuire determinazioni al secondo e di attribuirle soltanto al primo sparisce, quando si pensi che, in forza dell'*infinitesimo*, anche il *fatto avvenuto* è un fatto che avviene; che la coesistenza e la successione si risolvono nella stessa realtà; in quanto che i coesistenti non sono che un modo di presentarsi dei successivi, cioè come accordantisi nello stesso fatto psicologico; e i successivi non sono che modi di presentarsi dei coesistenti, cioè come non fissi, ma producentisi.

§ 11° *Il rapporto della futurizione.*

Alla conoscenza, come alla logica, occorre adunque un principio che si adatti al *fatto* così concepito. Questo sarà il principio fondamentale e primo del pensiero umano; ogni altro principio ne dipenderà.

La distinzione fra la ragion sufficiente e la causa fu posta perchè non parve ogni volta adattabile alla *ragione* quell'elemento di *efficienza necessaria* che sembrò essenziale al rapporto causale.

E l'interporre questo elemento tanto più pareva impossibile quando si considerava che nel rapporto di ragion sufficiente è spesso anteriore (*ratio cognoscendi*) ciò che nel rapporto di causa è posteriore.

Il *fumo* è ragion sufficiente onde s'induca il *fuoco:* come fatto di conoscenza il *fumo* è prima, e il *fuoco* è dopo.

Nel rapporto causale, invece, il fuoco precede il fumo.

Questa difficoltà, che può apparire gravissima, sembra vietare anche di identificare la causalità che s'interpone fra due fatti considerati come obbiettivi colla causalità che si volesse scorgere fra due fatti psicologici di conoscenza; sembra vietare, cioè, stando all'esempio citato, di considerare come medesimi il rapporto che lega la conoscenza del fumo colla conoscenza del fuoco, e il rapporto che lega il fatto del fuoco col fatto del fumo.

Notiamo intanto subito che la differenza che si volesse trovare ed affermare fra questi due rap-

porti non potrebbe essere mai nella *futurizione* che manchi al primo e sia nel secondo, cioè nella proprietà di porre il secondo termine del rapporto come *futuro* rispetto al primo.

Poichè se la futurizione noi positivamente limitiamo alla posizione di uno dei termini come futuro, sceverandola, almeno provvisoriamente, dall'idea di efficienza, essa c'è in entrambi i rapporti, benchè in senso inverso.

Notiamo poi ancora che se la futurizione apparisce, nell'ordine conoscitivo, rovesciata rispetto a quello che era nell'ordine considerato come reale, questo rovesciamento non è fenomeno originario e universale. Ed infatti è anche un ordine universale quello per cui si apprende prima il *fuoco* e poi il *fumo*.

Il fenomeno del rovesciamento riflette puramente il richiamo associativo che è il medesimo se A richiama B, come se B richiama A. L'ordine non ne risulta diverso; ne risulta diversa la direzione del movimento del pensiero, la quale sarà AB invece che BA per effetto della normalità o ritmicità in cui l'esperienza si è costituita; la quale esperienza si orienta specialmente in seguito a particolari esperimenti che abbiamo potuto dare A (fuoco) anche dove B (fumo) non avvenne, e non per contrario.

Ma ciò non toglie che sia rapporto di causalità, tanto quello che intecorre tra i fatti posti come obbiettivi e reali quanto quello che intercorre tra i fatti posti come subbiettivi e di conoscenza.

---

§ 12° *Interpretazione dell'efficienza causale.*

La questione rimane intorno alla natura dell'*efficienza*. Di essa già trattai lungamente in altro lavoro (1). Ma ora cade in acconcio un'altra osservazione, atta a mostrare come nella *causa* sia il momento di quell'incontro fra la gnoseologia e la logica, in cui consiste, secondo me, il fondamento della dottrina della *certezza razionale*.

Consideriamo a tale scopo il pensiero di Stuart Mill su questo argomento.

La legittimità dell'induzione essendo per lui riposta nell'assioma dell'uniformità del corso naturale, e questa esprimendosi in leggi, conveniva trovare una legge che valesse non per la simultaneità e la successione, insieme considerate, come le leggi del numero, non per la simultaneità soltanto come le leggi di estensione e di figura; ma per la successione soltanto. Questa è, per il Mill, la legge di causalità che stabilisce per ogni fenomeno « un antecedente invariabile e incondizionato. » Ma che cos'è questo antecedente che si può assumere come causa? Non è un *dato*, non è un *singolo;* anzi per il Mill uno dei più frequenti errori è la ricerca della *causa unica*. La causa per il Mill è « la somma delle condizioni positive e negative, prese insieme, il totale delle contingenze di ogni natura, realizzandosi le quali il conseguente segue invariabilmente. »

Ma se questo concetto della causalità è ot-

---

(1) *Della necessità nel fatto naturale ed umano.* Vol. II, parte terza.

timo per le sue applicazioni al metodo scientifico, non è sufficiente dinanzi alla critica gnoseologica.

Poichè, anzitutto, per mezzo della *pluralità delle cause*, noi ci avviciniamo sempre più, non alla *posizione* dell'antecedente, ma alla completa *descrizione* di ciò che era prima conseguente e finisce invece ora per apparire fatto unico, a cui causa ed effetto, entrambi, appartengono.

In secondo luogo, il ridurre la causalità a successione è, come ho sempre creduto e credo ancora, pienamente legittimo: ad un patto però: che si tenga conto della medesimezza tra il *fatto* cosmologico e il *fatto* psicologico; ossia, sulla direzione indicata da coloro che richiamarono la causalità all'attività volontaria, si cominci collo scinder questa nei singoli fatti in cui si avvera, liberandola dall'unità sostanziale, e in seguito si interpretino questi singoli fatti sotto due criterii: 1° la indiscernibilità di essi dal loro contenuto; 2° la proprietà di costituire, per la sola ragione del loro accadere, un ordine che senza di essi non sarebbe, non perchè sia *prodotto*, ma perchè l'ordine è i fatti medesimi da cui onninamente risulta.

Integrata la successione con questi criterii, ad essa nulla più manca perchè risponda al concetto della causalità: poichè essa ci si presenta accompagnata dall'interpretazione dell'efficienza.

§ 13° *Il fatto.*

Quantunque risposta pienamente esauriente io non possa dare se non in quell'opera di cui il

pensiero mi è tormentosa speranza, ossia nello studio sulla *Nozione del fatto*, non voglio che il lettore possa sospettare che lontana dai risultati a cui giungono od accennano giungere le scienze positive sia la concezione del *fatto*, quale occorre nella suddetta interpretazione dell'efficienza.

Mi sia permesso di servirmi di un' analogia colle scienze naturali.

Nell'albero che vedo innanzi alla mia finestra c'è l'ossigeno che esso traspira; ossia in un momento dato posso dire che l'ossigeno sia *nell'*albero; evidentemente se io posso dir ciò, gli è soltanto perchè io ho potuto *distinguere* ciò che io chiamo *ossigeno* da tutte le altre proprietà per le quali l'albero è una mia conoscenza. Ora da che cosa è stata resa possibile la *distinzione?* Dall' averlo veduto immedesimato non in questo albero solo, ma in molte altre cose.

Orbene questa ragione da sola non permetterebbe allo scienziato di dire che *albero* ed *ossigeno* siano due cose, se egli invece di considerare l'azione dell'ossigeno nell'albero, non la potesse considerare in altra cosa tanto *sottile* (pensiamo alla grande importanza storico-gnoseologica della *subtilitas* nella fisica del Medio-evo e del Rinascimento), tanto sottile, dico, da poter far lecito al chimico di affermare: « Questo è ossigeno puro, sostanza semplice. »

Ma qui ci sono domande da fare. La prima è questa: Se lo scienziato può chiamare *ossigeno* quella sostanza che egli ora considera separata, con qual diritto può dire che l'ossigeno era nell'albero? Col diritto che gli conferisce l'azione da lui compiuta nell'isolare questa sostanza, o

l'osservazione da lui compiuta degli effetti chimici e fisiologici avvenuti su altri esseri per la respirazione delle piante.

Ora nell'azione compiuta per isolare la predetta sostanza e nell'osservazione fatta sugli altri esseri, qual parte ebbe la nozione, in lui formatasi, dell'ossigeno? Ebbe questa parte principalissima, che isolare una sostanza vuol dire negare ogni idea di altra sostanza quando questa è percepita, e che l'osservare gli effetti di essa vuol dire negarne l'idea quando gli effetti non si percepiscano. Ma di più vuol dire ancora che lo scienzato ha potuto pensare « albero » senza ossigeno. — Gli elementi gnoseologici, adunque, dell'idea della sostanza *ossigeno* penetrano da ogni parte; sì che vien fatto lecito di chiedere: « È proprio obbiettivo in senso assoluto che l'ossigeno si liberi dall'albero e da ogni altra sostanza? Oppure questo liberarsi è un fatto bensì innegabile, ma di cui è impossibile discernere il lato obbiettivo e il lato subbiettivo? Oppure, ancora, questi due elementi non sussistono affatto separati, ma, invece, quanto più l'indagine si spinge nel semplice e nel fondamentale, tanto più noi siamo indotti a pensare il *fatto* come gnoseologico e cosmologico ad un tempo? »

E non basta ancora: chi può negare che il criterio generale, mediante il quale la scienza positiva spinge ora lo sguardo al proprio avvenire, sia la possibilità di riconoscere la complessità infinitesima anche nelle sostanze credute semplici, e il principio della vita (il che vuol dire pluralità temporale) là dove si ammetteva prima e si ammette ancor ora, per ipotesi necessaria, il minimo quantitativo per sè stante ed inerte? Ora questa direzione non ci avvia a scinder nei fatti le sostanze e riporre nel *fatto*, identicamente, il principio di ogni esistenza e di ogni sapere?

§ 14° *La critica della necessità e lo scetticismo.*

L'efficienza, in qualsiasi modo intesa, sembra condurre alla *necessità*. Ora intendiamoci: Se l'efficienza è l'avverarsi di un ordine per un fatto, la necessità non v'è perchè a ciascun fatto tien dietro un ordine solo perchè senza il primo (il quale lo costituisce come l'*uno* forma il dieci, il cento o il miliardo, oltre al ritmo qualitativo infinitamente diverso) l'ordine non sarebbe, ossia sarebbe un altro ordine.

In questo campo, come vedemmo, l'infinito è concetto positivo che impedisce tanto l'ordine prestabilito, quanto l'efficienza predeterminata.

Ma tra i fatti della vita, viene assumendo funzione speciale quell'ordine che prende il nome di *logica*, o di *ragione*.

Ora una proprietà di questo è appunto di ridurre l'*infinito* dei fatti a finitezza concettuale. — Questa riduzione è interamente ed esaurientemente il fatto della *negazione*, la cui azione generica si esprime nel principio di contraddizione.

Così noi possiamo porre come momento di coincidenza fra la gnoseologia e la logica il rapporto causale; come primo momento di esplicazione logica il rapporto di contraddizione.

Non c'è ragione di temere che, riducendo a tale nucleo speciale il nucleo della certezza razionale, che è pure nucleo della certezza scien-

tifica, si dia adito allo scetticismo che separi il mondo del sapere dal mondo dell'essere.

No. Perchè la causalità riflette la causalità naturale nell'ordine del tempo: se essa poi trae la sua *necessità* non da una mitica efficienza reale, ma dalla contraddizione, non conviene dimenticare che la contraddizione è esplicazione di esperienze, per le quali si impedisce la coesistenza di dati che non si possono *riconoscere* coesistenti in esperienze anteriori, e perciò si distinguono l'uno dall'altro; per le quali, ancora, nello stesso modo, è impedita la coesistenza di *serie date* che non si possono riconoscere fra loro coesistenti, e perciò si distinguono l'una dall'altra, assicurando la successione propria di ciascuna.

Così si giunge alla sicurezza dei dati, alla sicurezza delle serie, ossia della successione, ossia della causalità.

Ma queste serie di esperienze sono esse gli ordini reali?

Questa domanda presuppone come obbietto e finalità dell'esperienza una molteplicità prestabilita di ordini a cui la serie di esperienze debbano corrispondere.

Orbene: questi *ordini reali* dovrebbero essere costituiti di *fatti:* e noi abbiamo veduto che il fatto è unico ed estremo: è univocamente reale, come cosmologico e psicologico, come subbiettivo ed obbiettivo.

Non resta dunque che il modo di disporsi degli uni verso gli altri. Ora questo modo è sempre nuovo per ogni fatto che avviene.

Ma tra i fatti di cui si costituisce il pensiero umano è il fatto della *certezza.* Analizzando questo,

ci si presenta sotto un aspetto che noi possiamo chiamare rapporto di distinzione o di negazione o di contraddizione, o, quando trattisi di fatti successivi, di *necessità.*

Ma questo è uno dei fatti del pensiero umano; quello che si avvera nel *tale* collegamento e non nel *tal altro.* Gli altri fatti restano quello che sono, e avvengono coll'infinità del loro prodursi singolo; finchè non vengono a porsi (il che non sempre avviene) in rapporto colla *certezza* e formano con essa un ordine necessario.

Conclusione generale.

La causa risponde alla coesistenza psicologica di due fatti successivi, e si fa quindi capace di esplicare la successione inerente geneticamente all'unità dei coesistenti.

La causa è naturale ed originaria al pensiero umano per questa fondamentale ragione, che, essendo una e infinitesima la conoscenza (come una e infinitesima la sensazione), essa rappresenta il bisogno psicologico e gnoseologico della dualità dei termini divisorii. Questo bisogno gnoseologico e psicologico si riflette nella logica in due modi: 1° per la tendenza a cercare sempre un fatto da cui il presente dipenda; 2° perchè ove la divisione non si possa o non si voglia fare, in conseguenza dell'aver posto precedentemente l'unità della cosa, rispetto a questa si crea (con processo però naturale) un nuovo termine, contrassegnato dal predicato *non-essere*, da cui risulta il principio di contraddizione.

Questo io pongo come fondamentale accanto

alla causalità, ma in dipendenza da essa; giacchè, come abbiamo mostrato, il *non-essere* risulta dalla sostituzione di una rappresentazione ad un'altra, in seguito alla ricerca di una rappresentazione passata da coordinarsi alla presente. Questa ricerca è la funzione della causalità nell'organamento della certezza.

Chiudo adunque ponendo la causalità come principio supremo, naturale, originario della *certezza razionale*, il quale ad un tempo è gnoseologico e logico: come principio radicale, pur esso, e necessario, non per sè, ma rispetto al rapporto causale, il principio di contraddizione in cui consiste l'elemento originario specifico di tutta la logica umana.

FINE.

INDICE

LIBRO I

Gnoseologia e logica - La dottrina del primo logico

PARTE PRIMA

Il realismo della conoscenza e la logica.

CAPITOLO I

Genesi storica del concetto del vero assoluto.

PAG.
§ 1° — L'obbiettività filologica dell'*Organo* aristotelico 1
§ 2° — Inizio di una ricerca genetica capace di accordarsi coll'obbiettività dell'*Organo* . . 4
§ 3° — Logica e dialettica 6
§ 4° — Formazione del concetto del vero nella Scolastica 8
§ 5° — Il criterio del vero nella filosofia moderna . 16

CAPITOLO II

Critica del concetto del vero assoluto. Realismo moderno.

PAG.
§ 1° — Il vero assoluto nella discussione . . . 23
§ 2° — Valore della coscienza nella gnoseologia . . 26
§ 3° — Il vero ontologico e l'ἀληθές 28
§ 4° — Come si integri psicologicamente il realismo empirico di Kant 31

CAPITOLO III

Unificazione della gnoseologia colla logica nel realismo.

PAG.

§ 1° — Critica del concetto della logica secondo Stuart Mill 35
§ 2° — Unità primitiva e fondamentale del pensiero e dell'essere. - La matematica . . . 37
§ 3° — La logica, più della matematica, è capace di un proprio contenuto 39
§ 4° — Evoluzione della logica in senso realistico . 44

PARTE SECONDA

La dottrina del primo logico nella ricerca genetica dei fondamenti della ragione.

CAPITOLO I

Legittimità della ricerca genetica dei fondamenti della ragione.

PAG.

§ 1° — Legittimazione della nostra ricerca secondo la *Critica* di Kant 47
§ 2° — Inutilità dell'ipotesi dell'assenza dei principii per la ricerca genetica di essi . . . 49
§ 3° — Confronto fra la ricerca della validità dell'*a priori* e la ricerca della natura dei principii . 52

CAPITOLO II

Il primo logico nell'Organo di Aristotele.

PAG.

§ 1° — Carattere dell'*Organo* aristotelico in ordine ai principii logici 55
§ 2° — L'*a priori* e la certezza immediata secondo l'*Organo* aristotelico 57

PAG.

§ 3° — L'universalità e l'indipendenza del principio secondo l'*Organo* aristotelico 64
§ 4° — Primi logici e principii logici . . . 67

CAPITOLO III

L'unità singola del primo logico.

PAG.

§ 1° — Valore del concetto singolo rispetto all'affermazione e alla negazione 68
§ 2° — Il vero o il falso nel πρᾶγμα o dato dell'esperienza 71

CAPITOLO IV

Il primo logico nella dimostrazione.

PAG.

§ 1° — Il primo logico nella dimostrazione della ricerca induttiva 76
§ 2° — Il primo logico nella dimostrazione deduttiva. 82
§ 3° — Duplice funzione delle categorie . . . 85
Conclusione 87

LIBRO II

Dei principii logici

PARTE PRIMA

Il principio d'identità nella formazione della certezza

CAPITOLO I

PAG.

Analisi della certezza secondo Guglielmo Wundt. 91

CAPITOLO II.

La certezza subbiettiva e la concordanza dei dati percettivi.

PAG.

§ 1° — Il principio d'identità nella certezza subbiettiva e in rapporto al concetto di sostanza . . 101
§ 2° — La concordanza dei dati nella certezza obbiettiva e il principio d'identità — Identità e distinzione 105
§ 3° — Distinzione e concordanza 109

CAPITOLO III.

Il principio d'identità e l'origine delle forme logiche.

PAG.

§ 1° — L'idea di identità 114
§ 2° — Il rapporto di identità 116

PAG.

§ 3° — Spiegazione psicologica del rapporto d'identità. 118
§ 4° — Il principio d'identità e il giudizio affermativo. 124
§ 5° — Formazione simbolica del principio d'identità . 126
§ 6° — Il principio d'identità e la dualità dei termini . 123

PARTE SECONDA

Il principio di contraddizione

CAPITOLO I.

Contraddizione e opposizione.

PAG.

§ 1° — Il problema del giudizio negativo . . . 137
§ 2° — Discrepanza fra il principio d'identità e quello di contraddizione 142
§ 3° — Il *diverso* psicologico e l'*opposto* logico . . 145
§ 4° — Origine dell'opposto nella dualità *essere - non essere* 148

CAPITOLO II.

Il predicato « essere ».

PAG.

§ 1° — Tre significati dell'idea d'*essere* 152
§ 2° — Confronto del terzo significato coi due primi . *ivi*
§ 3° — Confronto fra i due primi significati . . 155

CAPITOLO III.

Il predicato non « essere ».

PAG.

§ 1° — Valore ed ufficio della copula 158
§ 2° — Il *non-essere* si costituisce nel terzo significato dell'idea d'essere 161

PAG.
§ 3° — Valore e contenuto psicologico del *non-essere* . 162
§ 4° — Negazione ed opposizione 166
§ 5° — Il *non-essere* e i giudizi analitici . . . 167
§ 6° — Il *non-essere* e la realtà dell'esperienza sensibile 172

CAPITOLO IV.

Il principio del terzo escluso.

PAG.
§ 1° — Derivazione dal principio di contraddizione . . 176
§ 2° — La questione teoretica del principio del terzo escluso 178
Conclusione della parte seconda . . . 181

PARTE TERZA

Il principio della ragion sufficiente e la connessione causale.

CAPITOLO I.

La ragion sufficiente come problema teoretico e psicologico.

PAG.
§ 1° — La causalità efficiente e la logica secondo Luigi Ferri 183
§ 2° — Connessione di questo cogli argomenti precedenti 186
§ 3° — Insufficienza psicologica della discontinuità . 188
§ 4° — Il principio di ragion sufficiente secondo Leibnitz 189
§ 5° — Il valore logico del principio di ragion sufficiente 191

CAPITOLO II.

La ragion sufficiente e il concetto di cosa.

PAG.
§ 1° — La ragion sufficiente e la successione temporale 195
§ 2° — Il concetto di *cosa esistente* nella successione temporale 197

CAPITOLO III.

Il principio di ragion sufficiente e le conclusioni logiche.

PAG.
§ 1° — Il *dictum de omni* e il riferimento dei particolari all'universale 201
§ 2° — La spiegazione dei particolari . . . 205
§ 3° — I rapporti di comprensione e di estensione e la ragion sufficiente 210
§ 4° — La ragion sufficiente e il sillogismo disgiuntivo 217
§ 5° — Il giudizio ipotetico e la causalità . . . 221
§ 6° — Il giudizio ipotetico e la successione temporale 223
§ 7° — Causalità e contraddizione nel sillogismo ipotetico 225

CAPITOLO IV.

Il principio di ragion sufficiente e la causalità dei fatti.

PAG.
§ 1° — Leibnitz e Kant 230
§ 2° — Schopenhauer 235
§ 3° — Questioni desunte dalla nuova critica della causalità 239
§ 4° — L'attività volontaria e i fatti singoli della conoscenza 240
§ 5° — Il *principium individuationis* e l'infinito del divenire 242

PAG.
§ 6° — La necessità delle individuazioni singole . 243
§ 7° — La causalità fra i giudizi 244
§ 8° — Esempio sulla nozione del fatto . . . 246
§ 9° — Il fatto come rapporto 249
§ 10° — L'infinito come predicato del fatto . . 254
§ 11° — Il rapporto di futurizione 255
§ 12° — Interpretazione dell'efficienza causale . . 257
§ 13° — Il fatto 258
§ 14° — La critica della necessità e lo scetticismo . 261
Conclusione generale 263

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010653260